This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

UC-NRLF
$B 247 212

SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS

LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

Paris. -- Imprimerie de C. Gratiot, rue Mazarine, 30.

UNIV. OF CALIFORNIA

LA

CITÉ DE DIEU

DE SAINT AUGUSTIN

TRADUCTION NOUVELLE

AVEC UNE INTRODUCTION ET DES NOTES

PAR M. ÉMILE SAISSET

PROFESSEUR DE PHILOSOPHIE

A l'École Normale et au Collége de France

TOME DEUXIÈME

PARIS

CHARPENTIER, LIBRAIRE-ÉDITEUR

39, RUE DE L'UNIVERSITÉ

1855

BR65
A84F7
1855
v.2

UNIV. OF CALIFORNIA

LA CITÉ DE DIEU

LIVRE VII.

Argument. — Saint Augustin s'attache à l'examen des *dieux choisis* de la théologie civile, Janus, Jupiter, Saturne et les autres; il démontre que le culte rendu à ces dieux n'est d'aucun usage pour acquérir la félicité éternelle.

PRÉFACE.

Si je m'efforce de délivrer les âmes des fausses doctrines qu'une longue et funeste erreur y a profondément enracinées, coopérant ainsi de tout mon pouvoir, avec le secours d'en haut, à la grâce de celui qui peut tout faire, parce qu'il est le vrai Dieu, j'espère que ceux de mes lecteurs, dont l'esprit plus prompt et plus perçant a jugé les six précédents livres suffisants pour cet objet, voudront bien écouter avec patience ce qui me reste à dire encore, et, en considération des personnes moins éclairées, ne pas regarder comme superflu ce qui pour eux n'est pas nécessaire. Il ne s'agit point ici d'une question de médiocre importance : il faut persuader aux hommes que ce n'est point pour les biens de cette vie mortelle, fragile et légère comme une vapeur, que le

693415

vrai Dieu veut être servi, bien qu'il ne laisse pas de nous donner tout ce qui est ici-bas nécessaire à notre faiblesse, mais pour la vie bienheureuse de l'éternité.

CHAPITRE PREMIER.

Si le caractère de la divinité, lequel n'est point dans la théologie civile, se rencontre dans les dieux choisis.

Que le caractère de la divinité ou (pour mieux rendre le mot grec θεότης) de la *déité* ne se trouve pas dans la théologie civile exposée en seize livres par Varron, en d'autres termes, que les institutions religieuses du paganisme ne servent de rien pour conduire à la vérité éternelle, c'est ce dont quelques-uns n'auront peut-être pas été entièrement convaincus par ce qui précède ; mais j'ai lieu de croire qu'après avoir lu ce qui va suivre, ils n'auront plus aucun éclaircissement à désirer. Les personnes que j'ai en vue ont pu, en effet, s'imaginer qu'on doit au moins servir pour la vie bienheureuse, c'est-à-dire pour la vie éternelle, ces dieux choisis que Varron a réservés pour son dernier livre et dont j'ai encore très-peu parlé. Or, je me garderai de leur opposer ce mot plus mordant que vrai de Tertullien : « Si on choisit les dieux comme on fait les oignons, tout ce qu'on ne prend pas est de rebut[1]. » Non, je ne dirai pas cela, car il peut arriver que même dans une élite on fasse encore un choix pour quelque fin plus excellente et plus relevée, comme à la guerre on s'adresse pour un coup de main aux jeunes soldats et

[1] Tertullien, *Contra Nation.*, lib. II, cap. 9.

parmi eux aux plus braves. De même, dans l'Église, quand on fait choix de certains hommes pour être pasteurs, ce n'est pas à dire que le reste des fidèles soit réprouvé, puisqu'il n'en est pas un qui n'ait droit au nom d'élu. C'est ainsi encore qu'en construisant un édifice on choisit les grosses pierres pour les angles, sans pour cela rejeter les autres, qui trouvent également leur emploi; et enfin, quand on réserve certaines grappes de raisin pour les manger, on n'en garde pas moins les autres pour en faire du vin. Il est inutile de pousser plus loin les exemples. Je dis donc qu'il ne s'ensuit pas, de ce que dans la multitude des dieux païens on en a distingué quelques-uns, qu'il y ait à ni blâmer l'auteur qui rapporte ce choix, ni ceux qui l'ont fait, ni les divinités préférées: il s'agit seulement d'examiner quelles sont ces divinités et pourquoi elles ont été l'objet d'une préférence.

CHAPITRE II.

Quels sont les dieux choisis et si on les regarde comme affranchis des fonctions des petites divinités.

Voici les dieux choisis que Varron a compris en un seul livre : Janus, Jupiter, Saturne, Génius, Mercure, Apollon, Mars, Vulcain, Neptune, le Soleil, Orcus, Liber, la Terre, Cérès, Junon, la Lune, Diane, Minerve, Vénus et Vesta ; vingt en tout, douze mâles et huit femelles. Je demande pourquoi ces divinités sont appelées choisies : est-ce parce qu'elles ont des fonctions d'un ordre supérieur dans l'univers ou parce qu'elles ont été plus connues des hommes et

ont reçu de plus grands honneurs? Si c'est la grandeur de leurs emplois qui les distingue, on ne devrait pas les trouver mêlées dans cette populace d'autres divinités chargées des soins les plus bas et les plus minutieux. Par où commencent, en effet, les petites fonctions réparties entre tous ces petits dieux? à la conception d'un enfant. Or, Janus intervient ici pour ouvrir une issue à la semence. La matière de cette semence regarde Saturne. Il faut aussi Liber pour aider l'homme à s'en délivrer et Libera, qu'ils identifient avec Vénus, pour rendre à la femme le même service. Tous ces dieux sont au nombre des dieux choisis; mais voici Ména, qui préside aux mois des femmes, déesse assez peu connue, quoique fille de Jupiter[1]. Et cependant Varron, dans le livre des dieux choisis, confère cet emploi à Junon, qui n'est pas seulement une divinité d'élite, mais la reine des divinités; toute reine qu'elle soit, elle n'en préside pas moins aux mois des femmes, conjointement avec Ména, sa belle-fille. Je trouve encore ici deux autres dieux des plus obscurs, Vitumnus et Sentinus, dont l'un donne la vie, et l'autre le sentiment au nouveau-né[2]. Aussi bien, si peu considérables qu'ils soient, ils font beaucoup plus que toutes ces autres divinités patriciennes et choisies; car sans la vie et le sentiment, qu'est-ce, je vous prie, que ce fardeau qu'une femme porte dans son sein, sinon un misérable mélange très-peu différent de la poussière et du limon?

[1] Sur la déesse Ména, voyez plus haut, livre VI, ch. 9, et livre IV, ch. 11.

[2] Comparez Tertullien, *Contra Nat.*, lib. II, cap. 11.

CHAPITRE III.

Qu'on ne peut assigner aucun motif raisonnable du choix qu'on a fait de certains dieux d'élite, plusieurs des divinités inférieures ayant des fonctions plus relevées que les leurs.

D'où vient donc que tant de dieux choisis se sont abaissés à de si petits emplois, au point même de jouer un rôle moins considérable que des divinités obscures, telles que Vitumnus et Sentinus? Voilà Janus, dieu choisi, qui introduit la semence et lui ouvre pour ainsi dire la porte; voilà Saturne, autre dieu choisi, qui fournit la semence même; voilà Liber, encore un dieu choisi, qui aide l'homme à s'en délivrer, et Libera, qu'on appelle aussi Cérès ou Vénus, qui rend à la femme le même service; enfin, voilà la déesse choisie Junon, qui procure le sang aux femmes pour l'accroissement de leur fruit, et elle ne fait pas seule cette besogne, étant assistée de Ména, fille de Jupiter; or, en même temps, c'est un Vitumnus, un Sentinus, dieux obscurs et sans gloire, qui donnent la vie et le sentiment : fonctions éminentes, qui surpassent autant celles des autres dieux que la vie et le sentiment sont surpassés eux-mêmes par l'intelligence et la raison. Car autant les êtres intelligents et raisonnables l'emportent sur ceux qui sont réduits, comme les bêtes, à vivre et à sentir, autant les êtres vivants et sensibles l'emportent sur la matière insensible et sans vie. Il était donc plus juste de mettre au rang des dieux choisis Vitumnus et Sentinus, auteurs de la vie et du sentiment, que Janus, Saturne, Liber et Libera, introduc-

teurs, pourvoyeurs ou promoteurs d'une vile semence qui n'est rien tant qu'elle n'a pas reçu le sentiment et la vie. N'est-il pas étrange que ces fonctions d'élite soient retranchées aux dieux d'élite pour être conférées à des dieux très-inférieurs en dignité et à peine connus? On répondra peut-être que Janus préside à tout commencement et qu'à ce titre on est fondé à lui attribuer la conception de l'enfant; que Saturne préside à toute semence et qu'en cette qualité il a droit à ce que la semence de l'homme ne soit pas retranchée de ses attributions; que Liber et Libera président à l'émission de toute semence et que par conséquent celle qui sert à propager l'espèce humaine tombe sous leur juridiction; que Junon, enfin, préside à toute purgation, à toute délivrance, et que dès lors elle ne peut rester étrangère aux purgations et à la délivrance des femmes; soit, mais alors que répondra-t-on sur Vitumnus et Sentinus, quand je demanderai si ces dieux président, oui ou non, à tout ce qui a vie et sentiment? Dira-t-on qu'ils y président? c'est leur donner une importance infinie; car, tandis que tout ce qui naît d'une semence naît dans la terre ou sur la terre, vivre et sentir, suivant les païens, sont des priviléges qui s'étendent jusqu'aux astres mêmes dont ils ont fait autant de dieux. Dira-t-on, au contraire, que le pouvoir de Vitumnus et de Sentinus se termine aux êtres qui vivent dans la chair et qui sentent par des organes? mais alors pourquoi le dieu qui donne la vie et le sentiment à toutes choses ne les donne-t-il pas aussi à la chair? pourquoi toute génération n'est-elle pas comprise dans son domaine? et qu'est-il besoin

de Vitumnus et de Sentinus? Que si le dieu de la vie universelle a confié à ces petits dieux, comme à des serviteurs, les soins de la chair, comme choses basses et secondaires, d'où vient que tous ces dieux choisis sont si mal pourvus de domestiques qu'ils n'ont pu se décharger aussi sur eux de mille détails infimes, et qu'en dépit de toute leur dignité, ils ont été obligés de vaquer aux mêmes fonctions que les divinités du dernier ordre? Ainsi Junon, déesse choisie, reine des dieux, sœur et femme de Jupiter, partage, sous le nom d'Iterduca, le soin de conduire les enfants avec deux déesses de la plus basse qualité, Abéona et Adéona[1]. On lui adjoint encore la déesse Mens[2], chargée de donner bon esprit aux enfants, et qui néanmoins n'a pas été mise au rang des divinités choisies, quoiqu'un bon esprit soit assurément le plus beau présent qu'on puisse faire à l'homme. Chose singulière! l'honneur qu'on refuse à Mens, on l'accorde à Junon Iterduca et Domiduca[3], comme s'il servait de quelque chose de ne pas s'égarer en chemin et de revenir chez soi, quand on n'a pas l'esprit comme il faut. Certes, la déesse qui le rend bien fait méritait d'être préférée à Minerve, à qui on a donné, parmi tant de menues fonctions, celle de présider à la mémoire des enfants. Qui peut douter qu'il ne vaille beaucoup mieux avoir un bon esprit que de posséder la meilleure mémoire? Nul ne saurait être méchant avec un bon esprit, au lieu qu'il y a de très-

[1] Voyez plus haut, livre IV, ch. 21.

[2] On sait que *Mens* signifie *esprit, intelligence.*

[3] Junon était appelée Domiduca (*ducere*, conduire, *domi*, à la maison) comme conduisant l'épousée à la maison conjugale.

méchantes personnes qui ont une mémoire admirable, et elles sont d'autant plus méchantes qu'elles peuvent moins oublier leurs méchantes pensées. Cependant Minerve est du nombre des dieux choisis, tandis que Mens est perdue dans la foule des petits dieux. Que n'aurais-je pas à dire de la Vertu et de la Félicité, si je n'en avais déjà beaucoup parlé au quatrième livre? On en a fait des déesses, et néanmoins on n'a pas voulu les mettre au rang des divinités d'élite, bien qu'on y mît Mars et Orcus, dont l'un est chargé de faire des morts et l'autre de les recevoir. Puis donc que nous voyons les dieux d'élite confondus dans ces fonctions mesquines avec les dieux inférieurs, comme des membres du sénat avec la populace, et que même quelques-uns de ces petits dieux ont des offices plus importants et plus nobles que les dieux qu'on appelle choisis, il s'ensuit que ceux-ci n'ont pas mérité leur rang par la grandeur de leurs emplois dans le gouvernement du monde, mais qu'ils ont eu seulement la bonne fortune d'être plus connus des peuples. C'est ce qui fait dire à Varron lui-même qu'il est arrivé à certains dieux et à certaines déesses du premier ordre de tomber dans l'obscurité, comme cela se voit parmi les hommes. Mais alors, si on a bien fait de ne pas placer la Félicité parmi les dieux choisis, parce que c'est le hasard et non le mérite qui a donné à ces dieux leur rang, au moins fallait-il placer avec eux, et même au-dessus d'eux, la Fortune, qui passe pour dispenser au hasard ses faveurs. Évidemment elle avait droit à la première place parmi les dieux choisis; c'est envers eux, en effet, qu'elle a montré ce dont elle est capable, tous

ces dieux ne devant leur grandeur ni à l'éminence de leur vertu, ni à une juste félicité, mais à *la puissance aveugle et téméraire* de la Fortune, comme parlent ceux qui les adorent. N'est-ce pas aux dieux que fait allusion l'éloquent Salluste, quand il dit : « La Fortune gouverne le monde; c'est elle qui met tout en lumière et qui obscurcit tout, plutôt par caprice que par raison[1]. » Je défie les païens, en effet, d'assigner la raison qui fait que Vénus est en lumière, tandis que la Vertu, déesse comme elle et d'un tout autre mérite, est dans l'obscurité. Dira-t-on que l'éclat de Vénus vient de la masse de ses adorateurs, beaucoup plus nombreux, en effet, que ceux de la Vertu? mais alors pourquoi Minerve est-elle si renommée, et la déesse Pécunia si inconnue[2]? car assurément la science est beaucoup moins recherchée par les hommes que l'argent, et entre ceux qui cultivent les sciences et les arts, il en est bien peu qui ne s'y proposent la récompense et le gain. Or, ce qui importe avant tout, c'est la fin qu'on poursuit en faisant une chose, plutôt que la chose même qu'on fait. Si donc l'élection des dieux a dépendu de la populace ignorante, pourquoi la déesse Pécunia n'a-t-elle pas été préférée à Minerve, la plupart des hommes ne travaillant qu'en vue de l'argent? et si, au contraire, c'est un petit nombre de sages qui a fait le choix, pourquoi la Vertu n'a-t-elle pas été préférée à Vénus, quand la raison lui donne une préférence si marquée? La Fortune tout au moins, qui

[1] Salluste, *Conj. Catil*, cap. 8.

[2] La déesse Pécunia n'avait point de temple. Voyez Juvénal, *Sat.*, I, v. 113, 114.

domine le monde, au sentiment de ceux qui croient à son immense pouvoir, la Fortune, qui met au grand jour ou obscurcit toute chose plutôt par caprice que par raison, s'il est vrai qu'elle ait eu assez de puissance sur les dieux eux-mêmes pour les rendre à son gré célèbres ou obscurs, la Fortune, dis-je, devrait occuper parmi les dieux choisis la première place. Pourquoi ne l'a-t-elle pas obtenue? serait-ce qu'elle a eu la fortune contraire? Voilà la Fortune contraire à elle-même; la voilà qui sait tout faire pour élever les autres et ne sait rien faire pour soi.

CHAPITRE IV.

On a mieux traité les dieux inférieurs, qui ne sont souillés d'aucune infamie, que les dieux choisis, chargés de mille turpitudes.

Je concevrais qu'un esprit amoureux de l'éclat et de la gloire félicitât les dieux choisis de leur grandeur et les regardât comme heureux, s'il pouvait ignorer que cette grandeur même leur est plus honteuse qu'honorable. En effet, la foule des petites divinités est protégée contre l'opprobre par son obscurité, bien qu'il soit difficile de ne pas rire quand on voit cette troupe de dieux occupés aux différents emplois que leur a départis la fantaisie humaine : semblables à l'armée des petits fermiers d'impôts [1], ou encore à ces nombreux ouvriers qui, dans la rue des Orfévres, travaillent à un seul vase, où cha-

[1] Selon Ducange, ces petits fermiers d'impôts, *minuscularii*, dont parle saint Augustin, servaient d'intermédiaires entre les contribuables et un petit nombre de gros fermiers qui avaient l'entreprise générale de l'impôt. Comparez Facciolati au mot *minuscularius*.

cun met un peu du sien, quand il suffirait d'un habile homme pour l'achever; mais on a jugé que le meilleur emploi de cette multitude d'ouvriers, c'était de leur diviser le travail, afin que chacun fît sa part de l'œuvre avec promptitude et facilité, au lieu d'acquérir par un long et pénible labeur le talent d'accomplir l'œuvre tout entière. Quoi qu'il en soit, il en est fort peu parmi ces petits dieux dont la réputation ait souffert quelque atteinte, au lieu qu'on aurait de la peine à citer un seul des grands dieux qui ne soit déshonoré par quelque infamie. Les grands dieux sont descendus aux basses fonctions des petits; mais les petits dieux ne se sont pas élevés aux crimes sublimes des grands. Pour Janus, il est vrai, je ne vois pas qu'on dise rien de lui qui souille son honneur, et peut-être a-t-il mené une meilleure vie que les autres. Il fit bon accueil à Saturne fugitif et partagea avec lui son royaume, d'où prirent naissance les deux villes de Janiculum et de Saturnia[1]; mais les païens, empressés de mettre à tout prix du scandale dans le culte de leurs dieux, ont déshonoré l'image de celui-ci, faute de pouvoir déshonorer sa vie; ils l'ont représenté avec un corps double et monstrueux, ayant deux et même quatre visages. Serait-ce par hasard qu'il a fallu donner du front en abondance à ce dieu vertueux, les autres dieux n'en ayant pas assez pour rougir de leur turpitude?

[1] Voyez Ovide, *Fastes*, livre I, vers 365 et sq.; et Virgile, *Énéide*, livre VIII, vers 357, 358.

CHAPITRE V.

De la doctrine secrète des païens et de leur explication de la théologie par la physique.

Mais écoutons les explications physiques dont ils se servent pour couvrir des apparences d'une doctrine profonde la turpitude de leurs misérables superstitions. Varron prétend que les statues des dieux, leurs attributs et leurs ornements ont été institués par les anciens, afin que les esprits initiés au sens mystérieux de ces symboles pussent en les voyant s'élever à la contemplation de l'âme du monde et de ses parties, c'est-à-dire à la connaissance des dieux véritables. Si on a représenté la divinité sous une figure humaine, c'est, selon lui, parce que l'esprit qui anime le corps de l'homme est semblable à l'esprit divin. Supposez, dit-il, qu'on se serve de différents vases pour distinguer les dieux, un œnophore[1] placé dans le temple de Bacchus servira à désigner le vin; le contenant sera le signe du contenu; c'est ainsi qu'une statue de forme humaine est le symbole de l'âme raisonnable dont le corps humain est comme le vase et qui par son essence est semblable à l'âme des dieux. Voilà les mystères de doctrine où Varron avait pénétré et qu'il a voulu révéler au monde. Mais, je vous le demande, ô habile homme! n'auriez-vous pas égaré dans ces profondeurs le sens judicieux qui vous faisait dire tout à l'heure que les premiers instituteurs du culte des idoles ont ôté aux peuples la crainte pour la remplacer par la supersti-

[1] Vase pour conserver ou transporter du vin.

tion, et que les anciens qui n'avaient point d'idoles adoraient les dieux d'un culte plus pur? C'est l'autorité de ces vieux Romains qui vous a donné la hardiesse de parler de la sorte à leurs descendants, et peut-être si l'antiquité eût adoré des idoles, eussiez-vous enseveli dans un silence discret cet hommage à la vérité, et célébré d'une voix plus pompeuse encore et plus complaisante les mystères de sagesse cachés sous une vaine et pernicieuse idolâtrie. Et cependant tous ces mystères n'ont pu élever votre âme, malgré les trésors de science et de lumière que nous aimons à y reconnaître et qui redoublent nos regrets, jusqu'à la connaissance de son Dieu, de ce Dieu qui est son principe créateur et non sa substance, dont elle n'est point une partie, mais une production, qui n'est pas l'âme de toutes choses, mais l'auteur de toutes les âmes et la source unique de la béatitude pour celles qui se montrent touchées de ses dons. — Au surplus, que signifient au fond et que valent les mystères du paganisme? c'est ce que nous aurons tout à l'heure à examiner de près. Constatons dès ce moment cet aveu de Varron, que l'âme du monde et ses parties sont les dieux véritables; d'où il suit que toute sa théologie, même la naturelle qu'il tient en si haute estime, ne s'est pas élevée au-dessus de l'idée de l'âme raisonnable. Il s'étend du reste fort peu sur cette théologie naturelle dans le livre où il en parle, et nous verrons si, avec ses explications physiologiques, il parvient à y ramener cette partie de la théologie civile qui regarde les dieux choisis. S'il le fait, toute la théologie sera théologie naturelle; et alors quel besoin d'en séparer si soigneusement la théolo-

gie civile? Veut-il que cette séparation soit légitime? en ce cas, la théologie naturelle, qui lui plaît si fort, n'étant déjà pas la théologie vraie, puisqu'elle s'arrête à l'âme et ne s'élève pas jusqu'au vrai Dieu, créateur de l'âme, à combien plus forte raison la théologie civile sera-t-elle méprisable ou fausse, puisqu'elle s'attache presque uniquement à la nature corporelle, comme on pourra le voir par quelques-unes des savantes et subtiles explications que j'aurai à citer dans la suite.

CHAPITRE VI.

De cette opinion de Varron que Dieu est l'âme du monde et qu'il comprend en soi une multitude d'âmes particulières dont l'essence est divine.

Varron dit encore, dans son introduction à la théologie naturelle, qu'il croit que Dieu est l'âme du monde ou du Κόσμος, comme parlent les Grecs, et que ce monde est Dieu; mais de même qu'un homme sage, quoique formé d'un âme et d'un corps, est appelé sage à cause de son âme, ainsi le monde est appelé Dieu à cause de l'âme qui le gouverne, bien qu'il soit également composé d'une âme et d'un corps. Il semble ici que Varron reconnaisse en quelque façon l'unité de Dieu; mais pour faire en même temps la part du polythéisme, il ajoute que le monde est divisé en deux parties, le ciel et la terre, le ciel en deux autres, l'éther et l'air, la terre, de même, en eau et en continent; que l'éther occupe la région la plus haute, l'air la seconde, l'eau la troisième, la terre enfin la plus basse région; que ces quatre éléments

sont remplis d'âmes, le feu et l'air d'âmes immortelles, l'eau et la terre d'âmes mortelles; que dans l'espace qui s'étend depuis la limite circulaire du ciel jusqu'au cercle de la lune habitent les âmes éthérées, qui sont les astres et les étoiles, dieux célestes, visibles aux sens en même temps qu'intelligibles à la raison; qu'entre la sphère lunaire et la partie de l'air où se forment les nuées et les vents habitent les âmes aériennes, que l'esprit conçoit sans que les yeux les puissent voir, c'est-à-dire les héros, les lares, les génies; voilà l'abrégé que nous offre Varron de sa théologie naturelle qui est aussi celle d'un grand nombre de philosophes. Nous aurons à l'examiner à fond, quand ce qui nous reste à dire sur la théologie civile relativement aux dieux choisis aura été conduit à bonne fin, avec la grâce de Dieu.

CHAPITRE VII.

Était-il raisonnable de faire deux divinités de Janus et de Terme?

Je demande d'abord ce que c'est que Janus, qu'on place à la tête de ces dieux choisis? on me dit : c'est le monde. Voilà une réponse courte et claire assurément; mais pourquoi n'attribue-t-on à Janus que le commencement des choses, tandis qu'on en réserve la fin à un autre dieu nommé Terme? car c'est pour cela, dit-on, qu'en dehors des dix mois qui s'écoulent de mars à décembre, on a consacré deux mois à ces divinités, janvier à Janus et février à Terme; d'où vient aussi que les Terminales se célèbrent en février et qu'il s'y fait une cérémonie expiatrice appe-

lée *Februum*, laquelle a donné au mois son nom[1]. Quoi donc! est-ce à dire que le commencement des choses appartienne à Janus et que la fin ne lui appartienne pas, étant réservée à un autre dieu? mais n'est-il pas reconnu des païens que tout ce qui prend commencement en ce monde y prend également fin? Voilà une dérision étrange de ne donner à ce dieu qu'une demi-puissance dans la réalité, tandis qu'on donne à sa statue un double visage! Ne serait-ce pas une explication plus heureuse de cet emblème, de dire que Janus et Terme sont un seul et même dieu dont une face répond au commencement des choses et l'autre à leur fin? car on ne peut agir sans considérer ces deux points. Quiconque, en effet, perd de vue le commencement de son action ne saurait en prévoir la fin, et il faut que l'intention qui regarde l'avenir se lie à la mémoire qui regarde le passé. Autrement, après avoir oublié par où on a commencé, on ne sait plus par où finir. Dira-t-on que si la vie bienheureuse commence dans le monde, elle s'achève ailleurs, et que c'est pour cela que Janus, qui est le monde, n'a de pouvoir que sur les commencements? mais à ce compte on aurait dû mettre le dieu Terme au-dessus de Janus, au lieu de l'écarter du nombre des divinités choisies; et même dès cette vie, où l'on partage le commencement et la fin des choses entre Janus et Terme, Terme aurait dû être plus honoré que Janus. C'est en effet quand on touche au terme d'une entreprise qu'on éprouve le plus

[1] Varron cite cette cérémonie comme une institution de Numa (*De lingua lat.*, lib. VI, § 13). Sur la fête des Terminales, voyez Ovide, *Fastes*, livre II, v. 639 et suiv.

de joie. Les commencements sont pleins d'inquiétude, et l'âme n'est tranquille qu'en voyant la fin de son action; c'est à la fin qu'elle tend; c'est la fin qu'elle désire, qu'elle espère, qu'elle appelle de ses vœux, et il n'y a de triomphe pour elle que dans le complet achèvement.

CHAPITRE VIII.

Pourquoi les adorateurs de Janus lui ont donné tantôt deux visages et tantôt quatre.

Mais voyons un peu comment on explique cette statue à double face. On dit que Janus a deux visages, l'un devant, l'autre derrière, parce que notre bouche ouverte a quelque ressemblance avec la forme du monde, ce qui fait que les Grecs ont appelé le palais de la bouche οὐρανός (ciel), comme aussi quelques poëtes latins ont donné au ciel le nom de palais[1]. Ce n'est pas tout : notre bouche ouverte a deux issues, l'une extérieure du côté des dents; l'autre intérieure vers le gosier. Et voilà ce qu'on a fait du monde avec un mot grec ou poétique qui signifie palais[2]! Mais quel rapport y a-t-il entre tout cela et l'âme et la vie éternelle? Qu'on adore ce dieu seulement pour la salive qui entre ou sort sous le ciel du palais, je le veux bien; mais quoi de plus absurde à des gens incapables de trouver dans le monde deux portes opposées l'une à l'autre et servant à y introduire les choses du

[1] Allusion à cette expression d'Ennius : *le palais du ciel*, rapportée par Cicéron, *De nat. deor.*, lib. II, cap. 18.

[2] On ne trouve nulle part, ni dans Plutarque, ni dans Macrobe, ni dans Servius, aucune trace de cette étrange théorie du dieu Janus, que saint Augustin paraît emprunter à Varron.

dehors et à en rejeter celles du dedans, que de vouloir, de notre bouche et de notre gosier auxquels le monde ne ressemble en rien, figurer le monde sous les traits de Janus, à cause du palais seul auquel Janus ne ressemble pas davantage? D'autre part, quand on lui donne quatre faces en le nommant double Janus, on veut y voir un emblème des quatre parties du monde; comme si le monde regardait quelque chose hors de soi ainsi que Janus regarde par ses quatre visages! Et puis, si Janus est le monde et si le monde a quatre parties, il s'ensuit que le Janus a deux faces est une fausse image, ou si elle est vraie en ce sens que l'Orient et l'Occident embrassent le monde entier, l'emblème ne laisse pas d'être faux à un autre point de vue; car en considérant les deux autres parties du monde, le Septentrion et le Midi, nous ne disons pas que le monde est double, comme on appelle double le Janus à quatre visages. Toujours est-il que si on a trouvé dans la bouche de l'homme une analogie avec le Janus à double visage, on ne saurait trouver dans le monde rien qui ressemble aux quatre portes figurées par les quatre visages de Janus; à moins que Neptune n'arrive au secours des interprètes, tenant à la main un poisson qui, outre la bouche et le gosier, nous présente à droite et à gauche la double ouverture de ses ouïes. Et cependant, avec toutes ces portes, il n'en est pas une seule par laquelle l'âme puisse échapper aux vaines superstitions, à moins qu'elle n'écoute la Vérité, qui a dit : *Je suis la porte*[1].

[1] *Joan.*, x, 9.

CHAPITRE IX.

De la puissance de Jupiter, et de ce dieu comparé à Janus.

Je voudrais encore savoir quel est ce Jovis qu'ils nomment aussi Jupiter. C'est, disent-ils, le dieu de qui dépendent les causes de tout ce qui se fait dans le monde. Voilà une fonction admirable et dont Virgile exprime fort bien la grandeur dans ce vers célèbre :

« Heureux qui a pu connaître les causes des choses[1] ! »

Mais d'où vient qu'on place Jupiter après Janus? Que le docte et pénétrant Varron nous réponde là-dessus : « C'est, dit-il, que Janus gouverne le commencement des choses, et Jupiter leur accomplissement. Il est donc juste que Jupiter soit estimé le roi des dieux; car si l'accomplissement a la seconde place dans l'ordre du temps, il a la première dans l'ordre de l'importance. » Cela serait vrai s'il s'agissait ici de distinguer dans les choses l'origine et le terme de leur développement. Ainsi, partir est l'origine d'une action, arriver en est le terme; l'étude est une action qui commence et qui se termine à la science; or partout, en général, le commencement n'est le premier qu'en date et la perfection est dans la fin. C'est un procès déjà vidé entre Janus et Terme[2]; mais les causes dont on donne le gouvernement à Jupiter sont des principes efficients et non des effets; et il est impossible, même dans l'or-

[1] *Géorg.*, livre II, v. 490.
[2] Voyez plus haut le chap. VII.

dre du temps, que les effets et les commencements des effets soient avant les causes; car ce qui fait une chose est toujours antérieur à la chose qui est faite. Qu'importe donc que les commencements soient gouvernés par Janus? ils n'en sont pas pour cela antérieurs aux causes efficientes gouvernées par Jupiter; car de même que rien n'arrive, rien aussi ne commence qui ne soit précédé d'une cause. Si donc c'est ce dieu, arbitre de toutes les causes et de tout ce qui existe et arrive dans la nature, que l'on salue du nom de Jupiter et que l'on adore par tant d'opprobres et d'infamies, je dis qu'il y a là une impiété plus grande qu'à ne reconnaître aucun dieu. Ne serait-il pas, en effet, préférable d'appeler Jupiter quelque objet digne de ces adorations honteuses, quelque fantôme, par exemple, comme celui qu'on présenta, dit-on, à Saturne à la place de son enfant, plutôt que de se figurer un dieu tout à la fois tonnant et adultère, maître du monde et asservi à l'impudicité, disposant de toutes les causes des actions naturelles et ne sachant pas donner des causes légitimes à ses propres actions.

Je demanderai ensuite, en supposant que Janus soit le monde, quel sera le rôle de Jupiter parmi les dieux? Varron n'a-t-il pas déclaré que les vrais dieux sont l'âme du monde et ses parties? par conséquent tout ce qui n'est pas cela n'est pas vraiment dieu. Dira-t-on que Jupiter est l'âme du monde et que Janus en est le corps, c'est-à-dire qu'il est le monde visible? mais à ce compte Janus n'est pas vraiment dieu, puisqu'il est accordé par nos adversaires que la divinité consiste, non dans le corps du monde, mais dans

l'âme du monde et dans ses parties; et c'est ce qui a fait dire nettement à Varron que Dieu, pour lui, n'est autre chose que l'âme du monde, et que si le monde lui-même est appelé Dieu, c'est au même sens où un homme est appelé sage à cause de son âme, bien qu'il soit composé d'une âme et d'un corps; ainsi le monde, quoique formé d'une âme et d'un corps, doit à son âme seule d'être appelé dieu. D'où il suit que le corps du monde, pris isolément, n'est pas dieu; il n'y a de divin que l'âme toute seule, ou la réunion de l'âme et du corps, de telle façon pourtant que dans cette réunion même, la divinité vienne de l'âme et non pas du corps. Si donc Janus est le monde, et si Janus est dieu, comment Jupiter sera-t-il dieu, à moins d'être une partie de Janus? Or on a coutume, au contraire, d'attribuer l'univers entier à Jupiter, d'où vient ce mot du poëte :

« ... Tout est plein de Jupiter[1]. »

Si donc on veut que Jupiter soit dieu, bien plus qu'il soit roi des dieux, il faut nécessairement qu'il soit le monde, afin de pouvoir régner sur les autres dieux, c'est-à-dire sur ses propres parties. Voilà sans doute en quel sens Varron, dans cet autre ouvrage qu'il a composé sur le culte des dieux, rapporte les deux vers suivants de Valérius Soranus[2] :

« Jupiter tout-puissant, père et mère des rois, des choses et des dieux, dieu unique, embrassant tous les dieux. »

Varron explique en son traité que le mâle est ici le

[1] Virgile, *Églogues*, III, v. 60.
[2] Valérius, de Soa, ville du Latium, est ce savant homme dont parle

principe qui répand la semence et la femelle celui qui la reçoit; or Jupiter étant le monde, toute semence vient de lui et rentre en lui : « C'est pourquoi, ajoute Varron, Soranus appelle Jupiter père et mère, et fait de lui tout ensemble l'unité et le tout; car le monde est un et cet un comprend tout[1]. »

CHAPITRE X.

S'il était raisonnable de distinguer Janus de Jupiter.

Si donc Janus est le monde et si Jupiter l'est aussi, pourquoi, n'y ayant qu'un seul monde, Janus et Jupiter sont-ils deux dieux? pourquoi ont-ils chacun son temple et ses autels, ses sacrifices et ses statues? Dira-t-on qu'autre chose est la vertu des commencements, autre chose celle des causes, et que c'est pour cela qu'on a nommé l'une Janus et l'autre Jupiter? je demanderai à mon tour si parce qu'un homme est revêtu d'un double pouvoir ou parce qu'il exerce une double profession, on est autorisé à voir en lui deux magistrats ou deux artisans? Pourquoi donc d'un seul Dieu, qui gouverne les commencements et les causes, ferait-on deux dieux distincts, sous prétexte que les commencements et les causes sont deux choses distinctes? à ce compte, il faudrait dire aussi que Jupiter est à lui seul autant de dieux qu'on lui a donné de noms différents à cause de ses attribu-

Cicéron dans le *De orat.*, (lib. III, cap. 11). Pline lui attribue (*Hist. nat.*, Præfat., et lib. III, cap. 5-9) un ouvrage intitulé Ἐκστατικόν, d'où sont peut-être tirés les deux vers que citent Varron et saint Augustin.

[1] Jupiter est également appelé mâle et femelle dans un vers orphique cité par l'auteur du *De mundo* (cap. 7) et par Eusèbe (*Præpar. evang.*, lib. III, cap. 9).

tions différentes, puisque les objets qui sont l'origine de ces noms sont différents. Je vais en citer quelques exemples.

CHAPITRE XI.

Des divers surnoms de Jupiter, lesquels ne se rapportent pas à plusieurs dieux, mais à un seul.

Jupiter a été appelé Victor, Invictus, Opitulus, Impulsor, Stator, Centipeda, Supinalis, Tigillus, Almus, Ruminus, et autres surnoms qu'il serait trop long d'énumérer; tous ces titres sont fondés sur la diversité des puissances d'un même dieu, et non sur la diversité de plusieurs dieux. On a nommé Jupiter Victor, parce qu'il est toujours vainqueur; Invictus, parce qu'il est invincible; Opitulus, parce qu'il est secourable aux faibles; Propulsor et Stator, Centipeda et Supinalis, parce qu'il donne et arrête le mouvement, parce qu'il soutient et renverse tout; Tigillus [1], parce qu'il est l'appui du monde; Almus [2], parce qu'il nourrit les êtres; Ruminus [3], parce qu'il allaite les animaux. De toutes ces fonctions, il est assez clair que les unes sont grandes, les autres mesquines, et cependant on les attribue au même dieu. De plus, n'y a-t-il pas plus de rapport entre les causes et les commencements des choses, qu'entre soutenir le monde et donner la mamelle aux animaux? et cependant on a voulu, pour les commencements et les causes, admettre deux dieux, Ja-

[1] *Tigillum* signifie *soliveau*.
[2] *Almus*, nourricier.
[3] *De ruma*, mamelle.

nus et Jupiter, en dépit de l'unité du monde, au lieu que pour deux fonctions bien différentes en importance et en dignité on s'est contenté du seul Jupiter, en l'appelant tour à tour Tigillus et Ruminus. Je pourrais ajouter qu'il eût été plus à propos de faire donner la mamelle aux animaux par Junon que par Jupiter, du moment surtout qu'il y avait là une autre déesse, Rumina, toute prête à l'aider dans cet office; mais on me répondrait que Junon elle-même n'est autre que Jupiter, comme cela résulte des vers de Valérius Soranus déjà cités :

« Jupiter tout-puissant, père et mère des rois, des choses et des dieux. »

Mais alors pourquoi l'appeler Ruminus, du moment, qu'à y regarder de près, il est aussi la déesse Rumina? Si, en effet, c'est une chose indigne de la majesté des dieux, comme nous l'avons montré plus haut, que pour un même épi de blé, un dieu soit chargé des nœuds du tuyau et un autre de l'enveloppe des grains, combien n'est-il pas plus indigne encore qu'une fonction aussi misérable que l'allaitement des animaux soit partagée entre deux dieux, dont l'un est Jupiter même, le roi de tous les dieux, et qu'il la remplisse, non pas avec sa femme Junon, mais avec je ne sais quelle absurde Rumina? à moins qu'il ne soit tout ensemble Ruminus et Rumina, Ruminus pour les mâles et Rumina pour les femelles. Dirai-je qu'ils n'ont pas voulu donner à Jupiter un nom féminin? mais il est appelé père et mère dans les vers qu'on vient de lire, et d'ailleurs je rencontre sur la liste de ses noms celui d'une de ces petites dées-

ses que nous avons mentionnées au quatrième livre [1], la déesse Pécunia. Sur quoi je demande pour quel motif on n'a pas admis Pécunius avec Pécunia, comme on a fait Ruminus avec Rumina; car enfin, mâles et femelles, tous les hommes regardent à l'argent.

CHAPITRE XII.

Que Jupiter est aussi appelé Pécunia.

Mais, quoi! ne faut-il pas admirer la raison ingénieuse qu'on donne de ce surnom? Jupiter, dit-on, s'appelle Pécunia, parce que tout est à lui. O la belle raison d'un nom divin! et n'est-ce pas plutôt avilir et insulter celui à qui tout appartient que de le nommer Pécunia? car au prix de ce qu'enferment le ciel et la terre, que vaut la richesse des hommes? C'est l'avarice qui seule a donné ce nom à Jupiter, pour fournir à ceux qui aiment l'argent le prétexte d'aimer une divinité, et non pas quelque déesse obscure, mais le roi même des dieux. Il n'en serait pas de même si on l'appelait Richesse. Car autre chose est la richesse, autre chose est l'argent. Nous appelons riches ceux qui sont sages, justes, gens de bien, quoique n'ayant pas d'argent ou en ayant peu; car ils sont effectivement riches en vertus qui leur enseignent à se contenter de ce qu'ils ont, alors même qu'ils sont privés des commodités de la vie; nous disons au contraire que les avares sont pauvres, parce que, si grands que soient leurs trésors, comme

[1] Chap. 21.

ils en désirent toujours davantage, ils sont toujours dans l'indigence. Nous disons encore fort bien que le vrai Dieu est riche, non certes en argent, mais en toute-puissance. Je sais que les hommes pécunieux sont aussi appelés riches, mais ils sont pauvres au dedans, s'ils sont cupides. Je sais aussi qu'un homme sans argent est réputé pauvre, mais il est riche au dedans, s'il est sage. Quel cas peut donc faire un homme sage d'une théologie qui donne au roi des dieux le nom d'une chose qu'aucun sage n'a jamais désirée [1]? n'eût-il pas été plus simple, sans la radicale impuissance du paganisme à rien enseigner d'utile à la vie éternelle, de donner au souverain Maître du monde le nom de Sagesse plutôt que celui de Pécunia? car c'est l'amour de la sagesse qui purifie le cœur des souillures de l'avarice, c'est-à-dire de l'amour de l'argent.

CHAPITRE XIII.

Saturne et Génius ne sont autres que Jupiter.

Mais à quoi bon parler davantage de ce Jupiter, à qui peut-être il convient de rapporter toutes les autres divinités? et dès lors la pluralité des dieux ne subsiste plus, du moment que Jupiter les comprend tous, soit qu'on les regarde comme ses parties ou ses puissances, soit qu'on donne à l'âme du monde partout répandue le nom de plusieurs dieux à cause des différentes parties de l'univers ou des différentes opérations de la nature. Qu'est-ce, en effet, que Sa-

[1] Allusion à un passage de Salluste, *De conj. Catil.*, cap. 11.

turne? « C'est, dit Varron, un des principaux dieux, dont le pouvoir s'étend sur toutes les semences. » Or, n'a-t-il pas expliqué tout à l'heure les vers de Valérius Soranus en soutenant que Jupiter est le monde, qu'il répand hors de soi toutes les semences et les absorbe toutes en soi? Jupiter ne diffère donc pas du dieu dont le pouvoir s'étend sur toutes les semences. Qu'est-ce maintenant que Génius? « Un dieu, dit Varron, qui a autorité et pouvoir sur toute génération. » Mais le dieu qui a ce pouvoir, qu'est-il autre chose que le monde, invoqué par Valérius sous le nom de *Jupiter père et mère de toutes choses*? Et quand Varron soutient ailleurs que Génius est l'âme raisonnable de chaque homme, et qu'ainsi chacun a son Génie, assurant d'autre part que c'est l'âme raisonnable du monde qui est Dieu, ne donne-t-il pas à entendre que l'âme du monde est une sorte de Génie universel? C'est donc ce Génie que l'on nomme Jupiter; car si vous entendez que tout Génie soit un dieu et que l'âme de chaque homme soit un Génie, il en résultera que l'âme de chaque homme sera un dieu, conséquence tellement absurde que les païens eux-mêmes sont obligés de la rejeter; d'où il suit qu'il ne leur reste plus qu'à nommer proprement et par excellence Génius le dieu qui est, suivant eux, l'âme du monde, c'est-à-dire Jupiter.

CHAPITRE XIV.

Des fonctions de Mercure et de Mars.

Quant à Mercure et à Mars, ne sachant comment les rapporter à aucune partie du monde ni à aucune

opération divine sur les éléments, ils se sont contentés de les faire présider à quelques autres actions humaines et de leur donner puissance sur la parole et sur la guerre. Or, si le pouvoir de Mercure s'étend aussi sur la parole des dieux, il s'ensuit que le roi même des dieux lui est soumis, puisque Jupiter ne peut prendre la parole qu'avec le consentement de Mercure, ce qui est absurde. Dira-t-on qu'il n'est maître que du discours des hommes? mais est-il croyable que Jupiter, qui a pu s'abaisser jusqu'à allaiter non-seulement les enfants, mais encore les bêtes, d'où lui est venu le nom de Ruminus, n'ait pas voulu prendre soin de la parole, laquelle élève l'homme au-dessus des bêtes? Donc Mercure n'est autre que Jupiter. Que si l'on veut identifier Mercure avec la parole (comme font ceux qui dérivent Mercure de *medius currens* [1], parce que la parole court au milieu des hommes; et c'est pourquoi, selon eux, Mercure s'appelle en grec Ἑρμῆς, à cause que la parole ou l'interprétation de la pensée se dit ἑρμηνεία [2], d'où vient encore que Mercure préside au commerce, où la parole sert de médiatrice entre les vendeurs et les acheteurs; et si ce dieu a des ailes à la tête et aux pieds, c'est que la parole est un son qui s'envole; et enfin le nom de messager qu'on lui donne vient de ce que la parole est la messagère de nos pensées), tout cela posé, que s'ensuit-il, sinon que Mercure, n'étant

[1] *Qui court au milieu.* Arnobe et Servius dérivent *Mercurius* de *medicurrius* (voyez Arnobe, *Contra Gent.*, lib. III, p. 112, 113, et Servius, *ad Georg.*, lib. III, v. 302.

[2] Cette étymologie est une de celles que donne Platon dans le *Cratyle* (trad. fr., tome XI, page 70).

autre que le langage, n'est pas vraiment un dieu? Et voilà comment il arrive que les païens, en se faisant des dieux qui ne sont pas même des démons, et en adressant leurs supplications à des esprits immondes, sont sous l'empire, non des dieux, mais des démons. Même conclusion pour ce qui regarde Mars : dans l'impossibilité de lui assigner aucun élément, aucune partie du monde où il pût contribuer à quelque action de la nature, ils en ont fait le dieu de la guerre, laquelle est le triste ouvrage des hommes. D'où il résulte que si la déesse Félicité donnait aux hommes la paix perpétuelle, le dieu Mars n'aurait rien à faire. Veut-on dire que la guerre même fait la réalité de Mars comme la parole fait celle de Mercure? plût au ciel alors que la guerre ne fût pas plus réelle qu'une telle divinité!

CHAPITRE XV.

De quelques étoiles que les païens ont désignées par les noms de leurs dieux.

On dira peut-être que ces dieux ne sont autre chose que les étoiles auxquelles les païens ont donné leurs noms; et, en effet, il y a une étoile qu'on appelle Mercure et une autre qu'on appelle Mars; mais il y en a une aussi qu'on appelle Jupiter, et cependant les païens soutiennent que Jupiter est le monde. Ce n'est pas tout, il y en a une qu'on appelle Saturne, et cependant Saturne est déjà pourvu d'une fonction considérable, celle de présider à toutes les semences; il y en a une enfin, et la plus éclatante de toutes, qu'on appelle Vénus, et cependant on veut que Vénus

soit aussi la lune, bien qu'au surplus les païens ne tombent pas plus d'accord au sujet de cet astre que ne firent Vénus et Junon au sujet de la pomme d'or. Les uns, en effet, donnent l'étoile du matin à Vénus, les autres à Junon; mais, ici comme toujours, c'est Vénus qui l'emporte et presque toutes les voix sont en sa faveur. Or, qui ne rirait d'entendre appeler Jupiter le roi des dieux, quand on voit son étoile si pâle à côté de celle de Vénus? L'étoile de ce dieu souverain ne devrait-elle pas être d'autant plus brillante qu'il est lui-même plus puissant? On répond qu'elle paraît moins lumineuse parce qu'elle est plus haute et plus éloignée de la terre; mais si elle est plus haute parce qu'elle appartient à un plus grand dieu, pourquoi l'étoile de Saturne est-elle placée plus haut que Jupiter? Est-ce donc que le mensonge de la fable, qui a fait roi Jupiter, n'a pu monter jusqu'aux astres, et que Saturne a obtenu dans le ciel ce qu'il n'a pu obtenir ni dans son royaume ni dans le Capitole [1]? Et puis, pourquoi Janus n'a-t-il pas son étoile? est-ce parce qu'il est le monde et qu'à ce titre il embrasse toutes les étoiles? mais Jupiter est le monde aussi, et cependant il y a une étoile qui porte son nom. Janus se serait-il arrangé de son mieux, et, au lieu d'une étoile qu'il devait avoir dans le ciel, se serait-il contenté d'avoir plusieurs visages sur la terre? Enfin, si c'est seulement à cause de leurs étoiles qu'on regarde Mercure et Mars comme des

[1] Il faut rappeler ici deux choses : d'abord, que, selon la mythologie païenne, Saturne fut chassé de son royaume de Crète par Jupiter, son fils, puis, que la colline du Capitole était consacrée à Saturne, avant de l'être à Jupiter.

parties du monde, afin d'en pouvoir faire des dieux, le langage et la guerre n'étant point des parties du monde, mais des actes de l'humanité, pourquoi n'a-t-on pas dressé des temples et des autels au Bélier, au Taureau, au Cancer, au Scorpion et autres signes célestes, lesquels ne sont pas composés d'une seule étoile, mais de plusieurs, et sont placés au plus haut des cieux avec des mouvements si justes et si réglés? pourquoi ne pas les mettre, sinon au rang des dieux choisis, au moins parmi les dieux de l'ordre plébéien [1]?

CHAPITRE XVI.

D'Apollon, de Diane et des autres dieux choisis.

Ils veulent qu'Apollon soit devin et médecin; et cependant, pour lui donner une place dans l'univers, ils disent qu'il est aussi le soleil, et que sa sœur Diane est la lune et tout ensemble la déesse des chemins. De là vient qu'ils la font vierge, les chemins étant stériles; et s'ils donnent des flèches au frère et à la sœur, c'est comme symbole des rayons qu'ils lancent du ciel sur la terre. Vulcain est le feu, Neptune l'eau, Dis ou Orcus l'élément inférieur et terrestre. Liber et Cérès président aux semences: le premier à celle des mâles, la seconde à celle des femelles, ou encore l'un à ce qu'elles ont de liquide, et l'autre à ce qu'elles ont de sec. Et ils rapportent tout cela au monde, c'est-à-dire à Jupiter, qui est appelé père et mère, comme

[1] Cette argumentation rappelle trait pour trait celle de Cotta contre le stoïcien Balbus, dans le *De natura deorum* de Cicéron (livre III, chap. 20).

répandant hors de soi toutes les semences et les recevant toutes en soi. Ils veulent encore que la grande mère des dieux soit Cérès, laquelle n'est autre chose que la terre, et qu'elle soit aussi Junon. C'est pourquoi on la fait présider aux causes secondes, quoique Jupiter, en tant qu'il est le monde entier, soit appelé, comme nous l'avons vu, père et mère des dieux. Pour Minerve, dont ils ont fait la déesse des arts, ne trouvant pas une étoile où la placer, ils ont dit qu'elle était l'éther, ou encore la lune. Vesta passe aussi pour la plus grande des déesses, en tant qu'elle est la terre, ce qui n'a pas empêché de lui départir ce feu léger mis au service de l'homme et qui n'est pas le feu violent dont l'intendance est à Vulcain [1]. Ainsi tous les dieux choisis ne sont que le monde; les uns le monde entier, les autres, quelques-unes de ses parties : le monde entier, comme Jupiter, ses parties, comme Génius, la grande Mère, le Soleil et la Lune ou plutôt Apollon et Diane; tantôt un seul dieu en plusieurs choses, tantôt une seule chose en plusieurs dieux : un dieu en plusieurs choses, comme Jupiter, par exemple, qui est le monde entier et qui est aussi le ciel et une étoile. De même, Junon est la déesse des causes secondes, et elle est encore l'air et la terre, et elle serait en outre une étoile, si elle l'eût emporté sur Vénus. Minerve, elle aussi, est la plus haute région de l'air, ce qui ne l'empêche pas d'être en même temps la lune, qui est pourtant située dans la région la plus basse. Voici enfin qu'une seule et même chose est plusieurs dieux : le monde

[1] Même argument dans la bouche de Balbus chez Cicéron (*De nat. deor.*, lib. II, cap. 27).

est Jupiter, et il est aussi Janus; la terre est Junon, et elle est aussi la grande Mère et Cérès.

CHAPITRE XVII.

Que Varron lui-même a donné comme douteuses ses opinions touchant les dieux.

On peut juger, par ce qui précède, de tout le reste de la théologie des païens : ils embrouillent toutes choses en essayant de les débrouiller et courent à l'aventure, selon que les pousse ou les ramène le flux ou le reflux de l'erreur ; c'est au point que Varron a mieux aimé douter de tout que de rien affirmer sans réserve. Après avoir achevé le premier de ses trois derniers livres, celui où il traite des dieux certains, voici ce qu'il dit sur les dieux incertains au commencement du second livre : « Si je mets dans ce livre des opinions douteuses touchant les dieux, on ne doit point le trouver mauvais. Libre à tout autre, s'il croit la chose possible et nécessaire, de trancher ces questions avec assurance ; pour moi, on m'amènerait plus aisément à révoquer en doute ce que j'ai dit dans le premier livre qu'à donner pour certain tout ce que je dirai dans celui-ci. » C'est ainsi que Varron a rendu également incertain et ce qu'il avance des dieux incertains et ce qu'il affirme des dieux certains. Bien plus, dans le troisième livre, qui traite des dieux choisis, passant de quelques vues préliminaires sur la théologie naturelle aux folies et aux mensonges de la théologie civile, où, loin d'être conduit par la vérité des choses, il est pressé par l'autorité de la coutume : « Je vais parler, dit-il, des

dieux publics du peuple romain, de ces dieux à qui on a élevé des temples et des statues; mais, pour me servir des expressions de Xénophane de Colophon[1], je dirai plutôt ce que je pense que ce que j'affirme; car l'homme a sur de tels objets des opinions, Dieu a la science. » Ce n'est donc qu'en tremblant qu'il promet de parler de ces choses, qui ne sont point à ses yeux l'objet d'une claire compréhension et d'une ferme croyance, mais d'une opinion incertaine, étant l'ouvrage de la main des hommes. Il savait bien, dans le fait, qu'il y a au monde un ciel et une terre, que le ciel est orné d'astres étincelants, que la terre est riche en semences, et ainsi du reste; il croyait également que toute nature est conduite et gouvernée par une force invisible et supérieure qui est l'âme de ce grand corps; mais que Janus soit le monde, que Saturne, père de Jupiter, devienne son sujet, et autres choses semblables, c'est ce que Varron ne pouvait pas aussi positivement affirmer.

CHAPITRE XVIII.

Quelle est la cause la plus vraisemblable de la propagation des erreurs du paganisme.

Ce qu'on peut dire de plus vraisemblable sur ce sujet, c'est que les dieux du paganisme ont été des hommes à qui leurs flatteurs ont offert des fêtes et des sacrifices selon leurs mœurs, leurs actions et les accidents de leur vie, et que ce culte sacrilége s'est

[1] Philosophe grec du sixième siècle avant l'ère chrétienne, fondateur de l'école d'Élée. Voyez Aristote, *Métaphys.*, livre I, ch. 5, et Cicéron, *Acad.*, livre II, ch. 3.

glissé peu à peu dans l'âme des hommes, semblable à celle des démons et amoureuse de frivolités, pour être bientôt propagé par les ingénieux mensonges des poëtes et par les séductions des malins esprits. En effet, qu'un fils impie, poussé par l'ambition ou par la crainte d'un père impie, ait chassé son père de son royaume, cela est plus aisé à croire que de s'imaginer Saturne vaincu par son fils Jupiter, sous prétexte que la cause des êtres est antérieure à leur semence; car si cette explication était bonne, jamais Saturne n'eût existé avant Jupiter, puisque la cause précède toujours la semence et n'en est jamais engendrée. Mais quoi! dès que nos adversaires s'efforcent de relever de vaines fables et des actions purement humaines par des explications tirées de la nature, les plus habiles se trouvent réduits à de telles extrémités que nous sommes forcés de les plaindre.

CHAPITRE XIX.

Des explications qu'on donne du culte de Saturne.

« Quand on raconte (c'est Varron qui parle) que Saturne avait coutume de dévorer ses enfants, cela veut dire que les semences rentrent au même lieu où elles ont pris naissance. Quant à la motte de terre substituée à Jupiter, elle signifie qu'avant l'invention du labourage les hommes recouvraient les blés de terre avec leurs mains. » A ce compte, il fallait dire que Saturne était la terre, et non pas la semence, puisqu'en effet la terre dévore en quelque sorte ce qu'elle a engendré, quand les semences sorties de son sein y rentrent de nouveau. Et cette motte de

terre que Saturne prit pour Jupiter, quel rapport a-t-elle avec l'usage de jeter de la terre sur les grains de blé? est-ce que la semence, ainsi recouverte de terre, en était moins dévorée pour cela? Il semblerait, à entendre cette explication, que celui qui jetait de la terre emportait le grain, comme on emporta, dit-on, Jupiter, tandis qu'au contraire, en jetant de la terre sur le grain, cela ne servait qu'à le faire dévorer plus vite. D'ailleurs, de cette façon Jupiter est la semence, et non, comme Varron le disait tout à l'heure, la cause de la semence. Aussi bien, que peuvent dire de raisonnable des gens qui veulent expliquer des folies?

« Saturne a une faux, poursuit Varron, comme symbole de l'agriculture. » Mais l'agriculture n'existait pas sous le règne de Saturne, puisqu'on fait remonter ce règne aux temps primitifs, ce qui signifie, suivant Varron, que les hommes de cette époque vivaient de ce que la terre produisait sans culture. Serait-ce qu'après avoir perdu son sceptre Saturne aurait pris une faux, afin de devenir sous le règne de son fils un laborieux mercenaire, après avoir été aux anciens jours un prince oisif? Varron ajoute que, dans certains pays, à Carthage, par exemple, on immolait des enfants à Saturne, et que les Gaulois lui sacrifiaient même des hommes faits, parce que, de toutes les semences, celle de l'homme est la plus excellente. Mais qu'est-il besoin d'insister sur une folie si cruelle? il nous suffit de remarquer et de tenir pour certain que toutes ces explications ne se rapportent point au vrai Dieu, à cette nature vivante, immuable, incorporelle, à qui l'on doit demander la vie

éternellement heureuse, mais qu'elles se terminent à des objets temporels, corruptibles, sujets au changement et à la mort. « Quand on dit que Saturne a mutilé le Ciel, son père, cela signifie, dit encore Varron, que la semence divine n'appartient pas au Ciel, mais à Saturne, et cela parce que rien au Ciel, autant qu'on en peut juger, ne provient d'une semence. » Mais si Saturne est fils du Ciel, il est fils de Jupiter; car on reconnaît d'un commun accord que le Ciel est Jupiter. Et voilà comme ce qui ne vient pas de la vérité se ruine de soi-même, sans que personne y mette la main. Varron dit aussi que Saturne est appelé Cronos, mot grec qui signifie le Temps, parce que, sans le temps, les semences ne sauraient devenir fécondes; et il y a encore sur Saturne une foule de récits que les théologiens ramènent tous à l'idée de semence. Il semble tout au moins que Saturne, avec une puissance si étendue, aurait dû suffire à lui tout seul pour ce qui regarde la semence; pourquoi donc lui adjoindre d'autres divinités, comme Liber et Libera, c'est-à-dire Cérès? pourquoi entrer, comme fait Varron, dans mille détails sur les attributions de ces divinités relativement à la semence, comme s'il n'avait pas déjà été question de Saturne?

CHAPITRE XX.

Des mystères de Cérès Éleusine.

Entre les mystères de Cérès, les plus fameux sont ceux qui se célébraient à Éleusis, ville de l'Attique. Tout ce que Varron en dit ne regarde que l'invention du blé attribuée à Cérès et l'enlèvement de sa fille

Proserpine par Pluton. Il voit dans ce dernier récit le symbole de la fécondité des femmes : « La terre, dit-il, ayant été stérile pendant quelque temps, cela fit dire que Pluton avait enlevé et retenu aux enfers la fille de Cérès, c'est-à-dire la fécondité même, appelée Proserpine, de *proserpere* (pousser, lever). Et comme après cette calamité qui avait causé un deuil public, on vit la fécondité revenir, on dit que Pluton avait rendu Proserpine, et on institua des fêtes solennelles en l'honneur de Cérès. » Varron ajoute que les mystères d'Éleusis renferment plusieurs autres traditions, qui toutes se rapportent à l'invention du blé.

CHAPITRE XXI.

De l'infamie des mystères de Liber ou Bacchus.

Quant aux mystères du dieu Liber, qui préside aux semences liquides, c'est-à-dire non-seulement à la liqueur des fruits, parmi lesquels le vin tient le premier rang, mais aussi aux semences des animaux, j'hésite à prolonger mon discours par le récit de ces turpitudes; il le faut néanmoins pour confondre l'orgueilleuse stupidité de nos adversaires. Entre autres rites que je suis forcé d'omettre, parce qu'il y en a trop, Varron rapporte qu'en certains lieux [1] de l'Italie, aux fêtes de Liber, la licence était poussée au point d'adorer, en l'honneur de ce dieu, les parties viriles de l'homme, non dans le secret pour épargner la pudeur, mais en public pour étaler l'impudicité. On

[1] Saint Augustin se sert du mot *compita*, ce qui a fait conjecturer qu'il s'agissait ici des fêtes nommées *Compitalia*.

plaçait en triomphe ce membre honteux sur un char que l'on conduisait dans la ville, après l'avoir d'abord promené à travers la campagne. A Lavinium, on consacrait à Liber un mois entier, pendant lequel chacun se donnait carrière en discours scandaleux, jusqu'au moment où le membre obscène, après avoir traversé la place publique, était mis en repos dans le lieu destiné à le recevoir. Là il fallait que la mère de famille la plus honnête allât couronner ce déshonnête objet devant tous les spectateurs. C'est ainsi qu'on rendait le dieu Liber favorable aux semences, et qu'on détournait de la terre tout sortilége en obligeant une matrone à faire en public ce qui ne serait pas permis sur le théâtre à une courtisane, si les matrones étaient présentes. On voit maintenant pourquoi Saturne n'a pas été jugé suffisant pour ce qui regarde les semences; c'est afin que l'âme corrompue eût occasion de multiplier les dieux, et qu'abandonnée du Dieu véritable, en punition de son impureté, de jour en jour plus impure et plus misérablement prostituée à une multitude de divinités fausses, elle couvrît ces sacriléges du nom de mystères sacrés et s'abandonnât aux embrassements et aux turpitudes de cette foule obscène de démons.

CHAPITRE XXII.

De Neptune, de Salacie et de Vénilie.

Neptune avait pour femme Salacie, qui figure, dit-on, la région inférieure des eaux de la mer : à quoi bon lui donner encore Vénilie [1] ? Je ne vois là

[1] Cette Vénilie n'est pas la même dont saint Augustin a parlé au

que le goût dépravé de l'âme corrompue qui veut se prostituer à un plus grand nombre de démons. Mais écoutons les interprétations de cette belle théologie et les raisons secrètes qui vont la mettre à couvert de notre censure : « Vénilie, dit Varron, est l'eau qui vient battre le rivage[1], Salacie l'eau qui rentre dans la pleine mer (*salum*). » Pourquoi faire ici deux déesses, puisque l'eau qui vient et l'eau qui s'en va ne sont qu'une seule et même eau? En vérité, cette fureur de multiplier les dieux ressemble elle-même à l'agitation tumultueuse des flots. Car bien que l'eau du flux et celle du reflux ne soient pas deux eaux différentes, toutefois, sous le vain prétexte de ces deux mouvements, l'âme *qui s'en va et qui ne revient plus*[2] se plonge plus avant dans la fange en invoquant deux démons. Je t'en prie, Varron, et je vous en conjure aussi, vous tous qui avez lu les écrits de tant de savants hommes et vous vantez d'y avoir appris de grandes choses, de grâce expliquez-moi ce point, je ne dis pas en partant de cette nature éternelle et immuable, qui est Dieu seul, mais du moins selon la doctrine de l'âme du monde et de ses parties qui sont pour vous des dieux véritables. Que vous ayez fait le dieu Neptune de cette partie de l'âme du monde qui pénètre la mer, c'est une erreur supportable ; mais l'eau qui vient battre contre le rivage

livre IV, ch. 11. Dans Virgile (*Énéide*, livre X, vers 76), il est question d'une déesse Vénilie, qui parait n'être qu'une nymphe (voyez Servius, *ad Æneid.*, l. I).

[1] Il y a ici entre *Venilia* et *venire*, *Salacia* et *salum* des rapports supposés d'étymologie presque intraduisibles.

[2] Allusion à ces paroles du psaume LXXVII, 44 : « *Spiritus vadens et non rediens.* »

et qui retourne dans la pleine mer, voyez-vous là deux parties du monde ou deux parties de l'âme du monde, et y a-t-il quelqu'un parmi vous assez extravagant pour le supposer? Pourquoi donc vous en a-t-on fait deux déesses, sinon parce que vos ancêtres, ces hommes pleins de sagesse, ont pris soin, non pas que vous fussiez conduits par plusieurs dieux, mais possédés par plusieurs démons amis de ces vanités et de ces mensonges? Je demande en outre de quel droit cette explication théologique exile Salacie de cette partie inférieure de la mer où elle vivait soumise à son mari; car identifier Salacie avec le reflux, c'est la faire monter à la surface de la mer. Serait-ce qu'elle a chassé son mari de la partie supérieure pour le punir d'avoir fait sa concubine de Vénilie?

CHAPITRE XXIII.

De la Terre, que Varron regarde comme une déesse, parce qu'à son avis l'âme du monde, qui est Dieu, pénètre jusqu'à cette partie inférieure de son corps et lui communique une force divine.

Il n'y a qu'une seule terre, peuplée, il est vrai, d'êtres animés, mais qui n'est après tout qu'un grand corps parmi les éléments et la plus basse partie du monde. Pourquoi veut-on en faire une déesse? est-ce à cause de sa fécondité? mais alors les hommes seraient des dieux à plus forte raison, puisque leurs soins lui donnent un surcroît de fécondité en la cultivant et non pas en l'adorant. On répond qu'une partie de l'âme du monde, en pénétrant la terre, l'associe à la divinité. Comme si l'âme humaine, dont l'existence ne fait pas question, ne se manifestait pas

d'une manière plus sensible! et cependant les hommes ne passent point pour des dieux. Ce qu'il y a de plus déplorable, c'est qu'ils sont assez aveugles pour adorer des êtres qui ne sont pas des dieux et qui ne les valent pas.

Dans ce même livre des dieux choisis, Varron distingue dans tout l'ensemble de la nature trois degrés d'âmes : au premier degré, l'âme, bien que pénétrant les parties d'un corps vivant, ne possède pas le sentiment, mais seulement la force qui fait vivre, celle, par exemple, qui s'insinue dans nos os, dans nos ongles et dans nos cheveux. C'est ainsi que nous voyons les plantes se nourrir, croître et vivre à leur manière, sans avoir le sentiment. Au second degré, l'âme est sensible, et cette force nouvelle se répand dans les yeux, dans les oreilles, dans le nez, dans la bouche et dans les organes du toucher. Le troisième degré, le plus élevé de l'âme, c'est l'âme raisonnable, où brille l'intelligence, et qui, entre tous les êtres mortels, ne se trouve que dans l'homme. Cette partie de l'âme du monde est Dieu; dans l'homme, elle s'appelle Génie. Varron dit encore que les pierres et la terre, où le sentiment ne pénètre pas, sont comme les os et les ongles de Dieu; que le soleil, la lune et les étoiles sont ses organes et ses sens; que l'éther est son âme, et que l'influence de ce divin principe, pénétrant les astres, les transforme en dieux, de là, gagnant la terre, en fait la déesse Tellus, et, atteignant enfin la mer et l'Océan, constitue la divinité de Neptune[1].

Que Varron veuille bien quitter un instant cette

[1] Comparez Cicéron (*De nat. deor.*, lib. II, cap. 2 et sq.).

théologie naturelle, où, après mille détours et mille circuits, il est venu se reposer; qu'il revienne à la théologie civile. Je l'y veux retenir encore; il me reste quelques mots à lui adresser. Je pourrais lui dire en passant que si la terre et les pierres sont pareilles à nos os et à nos ongles, elles sont pareillement destituées d'intelligence comme de sentiment, à moins qu'il ne se trouve un esprit assez extravagant pour prétendre que nos os et nos ongles ont de l'intelligence, parce qu'ils sont des parties de l'homme intelligent; d'où il suit qu'il y a autant de folie à regarder la terre et les pierres comme des dieux, qu'à vouloir que les os et les ongles des hommes soient des hommes. Mais ce sont là des questions que nous aurons peut-être à discuter avec des philosophes; je n'ai affaire encore qu'à un politique. Car, bien que Varron semble en cette rencontre avoir voulu relever un peu la tête et respirer l'air plus libre de la théologie naturelle, il est très-supposable que le sujet de ce livre, qui roule sur les dieux choisis, l'aura ramené au point de vue de la théologie politique, et qu'il n'aura pas voulu laisser croire que les anciens Romains et d'autres peuples aient rendu un vain culte à Tellus et à Neptune. Je lui demande donc pourquoi, n'y ayant qu'une seule et même terre, cette partie de l'âme du monde qui la pénètre n'en fait pas une seule divinité sous le nom de Tellus? et si la terre est une divinité unique, que devient alors Orcus ou Dis, frère de Jupiter et de Neptune[1]? que devient sa femme Proserpine, qui, selon une autre opinion rapportée dans les mêmes livres, n'est

[1] Voyez plus haut, chap. 16.

pas la fécondité de la terre, mais sa plus basse partie[1] ? Si l'on prétend que l'âme du monde, en pénétrant la partie supérieure de la terre, fait le dieu Dis, et Proserpine en pénétrant sa partie inférieure, que devient alors la déesse Tellus? elle est tellement divisée entre ces deux parties et ces deux divinités qu'on ne sait plus ce qu'elle est, ni où elle est, à moins qu'on ne s'avise de prétendre que Pluton et Proserpine ne sont ensemble que la déesse Tellus, et qu'il n'y a pas là trois dieux, mais un seul, ou deux tout au plus. Et cependant on s'obstine à en compter trois, on les adore tous trois; ils ont tous trois leurs temples, leurs autels, leurs statues, leurs sacrifices, leurs prêtres, c'est-à-dire autant de sacriléges, autant de démons à qui se livre l'âme prostituée. Qu'on me dise encore quelle est la partie de la terre que pénètre l'âme du monde pour faire le dieu Tellumon? — Ce n'est pas cela, dira Varron; la même terre a deux vertus: l'une, masculine, pour produire les semences; l'autre, féminine, pour les recevoir et les nourrir; de celle-ci lui vient le nom de Tellus, de celle-là le nom de Tellumon. Mais alors pourquoi, selon Varron lui-même, les pontifes ajoutaient-ils à ces deux divinités Altor et Rusor? Supposons Tellus et Tellumon expliqués; pourquoi Altor? c'est, dit Varron, que la terre nourrit tout ce qui naît[2]. Et Rusor? C'est que tout retourne à la terre[3].

[1] Voyez plus haut, livre IV, ch. 8.

[2] *Altor*, d'*alere*, nourrir.

[3] Saint Augustin, d'après Varron, fait venir Rusor de *rursus*, qui marque un mouvement de retour.

CHAPITRE XXIV.

Sur l'explication qu'on donne des divers noms de la terre, lesquels désignent, il est vrai, différentes vertus, mais n'autorisent pas l'existence de différentes divinités.

La terre ayant les quatre vertus qu'on vient de dire, je conçois qu'on lui ait donné quatre noms, mais non pas qu'on en ait fait quatre divinités. Jupiter est un, malgré tous ses surnoms; Junon est une avec tous les siens; dans la diversité des désignations se maintient l'unité du principe, et plusieurs noms ne font pas plusieurs dieux. De même qu'on voit des courtisanes prendre en dégoût la foule de leurs amants, il arrive aussi sans doute qu'une âme, après s'être abandonnée aux esprits impurs, vient à rougir de cette multitude de démons dont elle recherchait les impures caresses. Car Varron lui-même, comme s'il avait honte d'une si grande foule de divinités, veut que Tellus ne soit qu'une seule déesse : « On l'appelle aussi, dit-il, la grande Mère. Le tambour qu'elle porte figure le globe terrestre; les tours qui couronnent sa tête sont l'image des villes; les siéges dont elle est environnée signifient que dans le mouvement universel elle reste immobile. Si elle a des Galles [1] pour serviteurs, c'est que pour avoir des semences il faut cultiver la terre, qui renferme tout dans son sein. En s'agitant autour d'elle, ces prêtres enseignent aux laboureurs qu'ils ne doivent pas demeurer oisifs, ayant toujours quelque chose à faire. Le son des cymbales marque le bruit que font les

[1] Sur les prêtres de Cybèle nommés Galles, voyez plus haut, livre VI, ch. 7, et livre II, ch. 5 et 6.

instruments du labourage, et ces instruments sont d'airain, parce qu'on se servait d'airain avant la découverte du fer. Enfin, dit Varron, on place auprès de la déesse un lion libre et apprivoisé pour faire entendre qu'il n'y a point de terre si sauvage et si stérile qu'on ne la puisse dompter et cultiver. » Il ajoute que les divers noms et surnoms donnés à Tellus l'ont fait prendre pour plusieurs dieux. « On croit, dit-il, que Tellus est la déesse Ops [1], parce que la terre s'améliore par le travail, qu'elle est la grande Mère, parce qu'elle est féconde, Proserpine, parce que les blés sortent de son sein, Vesta, parce que l'herbe est son vêtement [2], et c'est ainsi qu'on rapporte, non sans raison, plusieurs divinités à celle-ci. »—Soit; Tellus, je le veux bien, n'est qu'une déesse, elle qui, dans le fond, n'est rien de cela ; mais pourquoi supposer cette multitude de divinités? Que ce soient les noms divers d'une seule, à la bonne heure, mais que des noms ne soient pas des déesses. Cependant l'autorité d'une erreur ancienne est si grande sur l'esprit de Varron qu'après ce qu'il vient de dire, il tremble encore et ajoute : « Cette opinion n'est pas contraire à celle de nos ancêtres, qui voyaient là plusieurs divinités. » Comment cela? y a-t-il rien de plus différent que de donner plusieurs noms à une seule déesse et de reconnaître autant de déesses que de noms? « Mais il se peut, dit-il, qu'une chose soit à la fois une et multiple. » J'accorderai bien, en effet, qu'il y a plusieurs choses dans un seul homme, mais s'ensuit-il que cet homme soit plu-

[1] *Ops*, puissance, effort, travail.
[2] Vesta, de *vestire*.

sieurs hommes? Donc, de ce qu'il y a plusieurs choses en une déesse, il ne s'ensuit pas qu'elle soit plusieurs déesses. Qu'ils en usent, au surplus, comme il leur plaira : qu'ils les divisent, qu'ils les réunissent, qu'ils les multiplient, qu'ils les mêlent et les confondent, cela les regarde.

Voilà les beaux mystères de Tellus et de la grande Mère, où il est clair que tout se rapporte à des semences périssables et à l'art de l'agriculture; et tandis que ces tambours, ces tours, ces Galles, ces folles convulsions, ces cymbales retentissantes et ces lions symboliques viennent aboutir à cela, je cherche où est la promesse de la vie éternelle. Comment soutenir d'ailleurs que les eunuques mis au service de cette déesse font connaître la nécessité de cultiver la terre pour la rendre féconde, tandis que leur condition même les condamne à la stérilité? Acquièrent-ils, en s'attachant au culte de cette déesse, la semence qu'ils n'ont pas, ou plutôt ne perdent-ils pas celle qu'ils ont? Ce n'est point là vraiment expliquer des mystères, c'est découvrir des turpitudes; mais voici une chose qu'on oublie de remarquer, c'est à quel degré est montée la malignité des démons, d'avoir promis si peu aux hommes et toutefois d'en avoir obtenu contre eux-mêmes des sacrifices si cruels. Si l'on n'eût pas fait de la terre une déesse, l'homme eût dirigé ses mains uniquement contre elle pour en tirer de la semence, et non contre soi pour s'en priver en son honneur; il eût rendu la terre féconde et ne se serait pas rendu stérile. Que dans les fêtes de Bacchus, une chaste matrone couronne les parties honteuses de l'homme, devant une foule où se trouve

peut-être son mari qui sue et rougit de honte, s'il y a parmi les hommes un reste de pudeur; que l'on oblige, aux fêtes nuptiales, la nouvelle épouse de s'asseoir sur un Priape, tout cela n'est rien en comparaison de ces mystères cruellement honteux et honteusement cruels où l'artifice des démons trompe et mutile l'un et l'autre sexe sans détruire aucun des deux. Là, on craint pour les champs les sortiléges; ici, on ne craint pas pour les membres la mutilation; là, on blesse la pudeur de la nouvelle mariée, mais on ne lui ôte ni la fécondité, ni même la virginité; ici on mutile un homme de telle façon qu'il ne devient point femme et cesse d'être homme.

CHAPITRE XXV.

Quelle explication la science des sages de la Grèce a imaginée de la mutilation d'Atys.

Varron ne dit rien d'Atys et ne cherche pas à expliquer pourquoi les Galles se mutilent en mémoire de l'amour que lui porta Cybèle [1]. Mais les savants et les sages de la Grèce n'ont eu garde de laisser sans explication une tradition si belle et si sainte. Porphyre [2], le célèbre philosophe, y voit un symbole du printemps qui est la plus brillante saison de l'année; Atys représente les fleurs, et, s'il est mutilé, c'est que la fleur tombe avant le fruit. A ce compte, le vrai symbole des fleurs n'est pas cet homme ou ce semblant d'homme qu'on appelle Atys, ce sont

[1] Sur Cybèle, Atys et les galles, voyez le chapitre précédent.

[2] Dans son livre *De ratione naturali deorum*. Sur Porphyre, voyez plus bas, chap. 9 du livre X.

ses parties viriles, qui tombèrent, en effet, par la mutilation; ou plutôt elles ne tombèrent pas; elles furent, non pas cueillies, mais déchirées en lambeaux, et tant s'en faut que la chute de cette fleur ait fait place à aucun fruit qu'elle fût suivie de stérilité. Que signifie donc cet Atys mutilé, ce reste d'homme? à quoi le rapporter et quel sens lui découvrir? Certes, les efforts impuissants où l'on se consume pour expliquer ce prétendu mystère font bien voir qu'il faut s'en tenir à ce que la renommée en publie et à ce qu'on en a écrit, je veux dire que cet Atys est un homme qu'on a mutilé. Aussi Varron garde-t-il ici le silence, et comme un si savant homme n'a pu ignorer ce genre d'explication, il faut en conclure qu'il ne la goûtait nullement.

CHAPITRE XXVI.

Infamies des mystères de la grande Mère.

Un mot maintenant sur ces hommes énervés que l'on consacre à la grande Mère par une mutilation également injurieuse à la pudeur des deux sexes; hier encore on les voyait dans les rues et sur les places de Carthage, les cheveux parfumés, le visage couvert de fard, imitant de leur corps amolli la démarche des femmes, demander aux passants de quoi soutenir leur infâme existence[1]. Cette fois encore, Varron a trouvé bon de ne rien dire, et je ne me souviens d'aucun auteur qui se soit expliqué sur ce sujet. Ici

[1] Une loi romaine donnait aux prêtres de Cybèle le droit de demander l'aumône. Voyez Ovide (*Fastes*, liv. IV, v. 350 et suiv.), et Cicéron (*De legibus*, lib. II, cap. 9 et 16).

l'exégèse fait défaut, la raison rougit, la parole expire. La grande Mère a surpassé tous ses enfants, non par la grandeur de la puissance, mais par celle du crime. C'est une monstruosité qui éclipse le monstrueux Janus lui-même ; car Janus n'est hideux que dans ses statues, elle est hideuse et cruelle dans ses mystères ; Janus n'a qu'en effigie des membres superflus, elle fait perdre en réalité des membres nécessaires. Son infamie est si grande, qu'elle surpasse toutes les débauches de Jupiter. Séducteur de tant de femmes, il n'a déshonoré le ciel que du seul Ganymède ; mais elle, avec son cortége de mutilés scandaleux, a tout ensemble souillé la terre et outragé le ciel. Je ne trouve rien à lui comparer que Saturne, qui, dit-on, mutila son père. Encore, dans les mystères de ce dieu, les hommes périssent par la main d'autrui; ils ne se mutilent point de leur propre main. Les poëtes, il est vrai, imputent à Saturne d'avoir dévoré ses enfants, et la théologie physique interprète cette tradition comme il lui plaît; mais l'histoire porte simplement qu'il les tua; et si à Carthage on lui sacrifiait des enfants, c'est un usage que les Romains ont répudié. La Mère des dieux, au contraire, a introduit ses eunuques dans les temples des Romains, et cette cruelle coutume s'est conservée, comme si on pouvait accroître la virilité de l'âme en retranchant la virilité du corps. Au prix d'un tel usage, que sont les larcins de Mercure, les débauches de Vénus, le adultères des autres dieux, et toutes ces turpitudes dont nous trouverions la preuve dans les livres, si chaque jour on ne prenait soin de les chanter et de les danser sur le théâtre?

Qu'est-ce que tout cela au prix d'une abomination qui, par sa grandeur même, ne pouvait convenir qu'à la grande Mère, d'autant plus qu'on a soin de rejeter les autres scandales sur l'imagination des poëtes! Et, en effet, que les poëtes aient beaucoup inventé, j'en tombe d'accord; seulement je demande si le plaisir que procurent aux dieux ces fictions est aussi une invention des poëtes? Qu'on impute donc, j'y consens, à leur audace ou à leur impudence l'éclat scandaleux que la poésie et la scène donnent aux aventures des dieux; mais quand j'en vois faire, par l'ordre des dieux, une partie de leur culte et de leurs honneurs, n'est-ce pas le crime des dieux mêmes, ou plutôt un aveu fait par les démons et un piége tendu aux misérables? En tout cas, ces consécrations d'eunuques à la Mère des dieux ne sont point une fiction, et les poëtes en ont eu tellement horreur qu'ils se sont abstenus de les décrire. Qui donc voudrait se consacrer à de telles divinités, afin de vivre heureusement dans l'autre monde, quand il est impossible, en s'y consacrant, de vivre honnêtement dans celui-ci? — « Vous oubliez, me dira Varron, que tout ce culte n'a rapport qu'au monde. » — J'ai bien peur que ce soit plutôt à l'immonde. D'ailleurs, il est clair que tout ce qui est dans le monde peut aisément y être rapporté; mais ce que nous cherchons, nous, n'est pas dans le monde : c'est une âme affermie par la vraie religion, qui n'adore pas le monde comme un dieu, mais qui le glorifie comme l'œuvre de Dieu et pour la gloire de Dieu même, afin de se dégager de toute souillure mondaine et de parvenir pure et sans tache à Dieu, créateur du monde.

CHAPITRE XXVII.

Sur les explications physiques données par certains philosophes qui ne connaissent ni le vrai Dieu ni le culte qui lui est dû.

Nous voyons, à la vérité, que ces dieux choisis ont plus de réputation que les autres; mais elle n'a servi, loin de mettre leur mérite en lumière, qu'à faire mieux éclater leur indignité, ce qui porte à croire de plus en plus que ces dieux ont été des hommes, suivant le témoignage des poëtes et même des historiens. Virgile n'a-t-il pas dit[1] :

« Saturne, le premier, descendit des hauteurs éthérées de l'Olympe, exilé de son royaume et poursuivi par les armes de Jupiter. »

Or, ces vers et les suivants ne font que reproduire le récit développé tout au long par Évhémère et traduit par Ennius[2]; mais comme les écrivains grecs et latins qui avant nous ont combattu les erreurs du paganisme ont suffisamment discuté ce point, il n'est pas nécessaire d'y insister.

Quant aux raisons physiques proposées par des hommes aussi doctes que subtils pour transformer en choses divines ces choses purement humaines, plus je les considère, moins j'y vois rien qui ne se rapporte à des œuvres terrestres et périssables, à une nature corporelle qui, même conçue comme invisible, ne saurait être le vrai Dieu. Du moins, si ce culte symbolique avait un caractère de religion, tout en regrettant son impuissance complète à faire con-

[1] *Énéide*, livre VIII, v. 319, 320.
[2] Sur Evhémère, voyez plus haut, livre VI, ch. 7.

naître le vrai Dieu, il serait consolant de penser qu'il n'y a là du moins ni commandements impurs, ni honteuses pratiques. Mais, d'abord, c'est déjà un crime d'adorer le corps ou l'âme à la place du vrai Dieu, qui seul peut donner à l'âme où il habite la félicité; combien donc est-il plus criminel encore de leur offrir un culte qui ne contribue ni au salut, ni même à l'honneur de celui qui le rend? Que des temples, des prêches, des sacrifices, que tous ces tributs, qui ne sont dus qu'au vrai Dieu, soient consacrés à quelque élément du monde ou à quelque esprit créé, ne fût-il d'ailleurs ni impur, ni méchant, c'est un mal, sans aucun doute; non que le mal se trouve dans les objets employés à ce culte, mais parce qu'ils ne doivent servir qu'à honorer celui à qui ce culte est dû. Que si l'on prétend adorer le vrai Dieu, c'est-à-dire le créateur de toute âme et de tout corps, par des statues ridicules ou monstrueuses, par des couronnes déposées sur des organes honteux, par des prix décernés à l'impudicité, par des incisions et des mutilations cruelles, par la consécration d'hommes énervés, par des spectacles impurs et scandaleux, c'est encore un grand mal, non qu'on ne doive adorer celui qu'on adore ainsi, mais parce que ce n'est pas ainsi qu'on le doit adorer. Mais d'adorer une créature quelle qu'elle soit, même la plus pure, soit âme, soit corps, soit âme et corps tout ensemble, et de l'adorer par ce culte infâme et détestable, c'est pécher doublement contre Dieu, en ce qu'on adore, au lieu de lui, ce qui n'est pas lui, et en ce qu'on lui offre un culte qui ne doit être offert ni à lui, ni à ce qui n'est pas lui. Pour le culte des païens, il est aisé

de voir combien il est honteux et abominable; mais on ne s'expliquerait pas suffisamment l'origine et l'objet de ce culte, si les propres historiens du paganisme ne nous apprenaient que ce sont les dieux eux-mêmes qui, sous de terribles menaces, ont imposé ce culte à leurs adorateurs. Concluons donc, sans hésiter, que toute cette théologie civile se réduit à attirer les esprits de malice et d'impureté sous de stupides simulacres pour s'emparer du cœur insensé des hommes.

CHAPITRE XXVIII.

Que la théologie de Varron est partout en contradiction avec elle-même.

Que sert au savant et ingénieux Varron de se consumer en subtilités pour rattacher tous les dieux païens au ciel et à la terre? Vains efforts! ces dieux lui échappent des mains; ils s'écoulent, glissent et tombent. Voici en quels termes il commence son exposition des divinités femelles ou déesses : « Ainsi que je l'ai dit en parlant des dieux au premier livre, les dieux ont deux principes, savoir: le ciel et la terre, ce qui fait qu'on les a divisés en dieux célestes et dieux terrestres. Dans les livres précédents, j'ai commencé par le ciel, c'est-à-dire par Janus, qui est le ciel pour les uns et le monde pour les autres; dans celui-ci, je commencerai par la déesse Tellus. » Ainsi parle Varron, et je crois sentir ici l'embarras qu'éprouve ce grand génie. Il est soutenu par quelques analogies assez vraisemblables, quand il fait du ciel le principe actif, de la terre le principe passif, et qu'il rapporte en conséquence la puissance mas-

culine à celui-là et la féminine à celle-ci ; mais il ne prend pas garde que le vrai principe de toute action et de toute passion, de tout phénomène terrestre ou céleste, c'est le Créateur de la terre et du ciel. Varron ne paraît pas moins aveuglé au livre précédent, où il prétend donner l'explication des fameux mystères de Samothrace, et s'engage avec une sorte de solennité pieuse à révéler à ses concitoyens des choses inconnues. A l'entendre, il s'est assuré par un grand nombre d'indices que, parmi les statues des dieux, l'une est le symbole du ciel, l'autre celui de la terre ; une autre est l'emblème de ces exemplaires des choses que Platon appelle *idées*. Dans Jupiter il voit le ciel, la terre dans Junon et les idées dans Minerve; le ciel est le principe actif des choses, la terre, le principe passif, et les idées en sont les types. Je ne rappellerai pas ici l'importance supérieure que Platon attribue aux idées (à ce point que, suivant lui, le ciel, loin d'avoir rien produit sans idées, a été lui-même produit sur le modèle des idées[1]); je remarquerai seulement que Varron, dans son livre des dieux choisis, perd de vue cette doctrine des trois divinités auxquelles il avait réduit tout le reste. En effet, il rapporte au ciel les dieux et à la terre les déesses, parmi lesquelles il range Minerve, placée tout à l'heure au-dessus du ciel. Remarquez encore que Neptune, divinité mâle, a pour demeure la mer, laquelle fait partie de la terre plu-

[1] Voyez le *Timée*, où Platon nous montre en effet l'artiste suprême formant le ciel et la terre, tous les êtres en un mot, sur le modèle des idées (tome XI de la trad. franç., pag. 116 et suiv.). Même doctrine dans la *République*, livres VI et VII, et dans les *Lois*, livre X.

tôt que du ciel. Enfin, Dis, le Pluton des Grecs, frère de Jupiter et de Neptune, habite la partie supérieure du ciel, laissant la partie inférieure à son épouse Proserpine; or, que dévient ici la distribution faite plus haut qui assignait le ciel aux dieux et la terre aux déesses? où est la solidité de ces théories, où en est la conséquence, la précision, l'enchaînement? La suite des déesses commence par Tellus, la grande Mère, autour de laquelle s'agite bruyamment cette foule insensée d'hommes sans sexes et sans force qui se mutilent en son honneur; la tête des dieux, c'est Janus, comme Tellus est la tête des déesses. Mais quoi! la superstition multiplie la tête du dieu, et la fureur trouble celle de la déesse. Que de vains efforts pour rattacher tout cela au monde, et à quoi bon, puisque l'âme pieuse n'adorera jamais le monde à la place du vrai Dieu? L'impuissance des théologiens est donc manifeste, et il ne leur reste plus qu'à rapporter ces fables à des hommes morts et à d'impurs démons; à ce prix toute difficulté disparaîtra.

CHAPITRE XXIX.

Qu'il faut rapporter à un seul vrai Dieu tout ce que les philosophes ont rapporté au monde et à ses parties.

Et en effet, tout ce que la théologie physique rapporte au monde, combien il serait plus aisé, sans crainte d'une opinion sacrilége, de le rapporter au vrai Dieu, créateur du monde, principe de toutes les âmes et de tous les corps! C'est ce qui résulte de ce simple énoncé de notre croyance: Nous adorons Dieu, et non pas le ciel et la terre, ces deux parties dont

se compose le monde; nous n'adorons ni l'âme ni les âmes répandues dans tous les corps vivants, mais le Créateur du ciel, de la terre et de tous les êtres, l'auteur de toutes les âmes, végétatives, sensibles ou raisonnables.

CHAPITRE XXX.

Qu'une religion éclairée distingue les créatures du Créateur, afin de ne pas adorer, à la place du Créateur, autant de dieux qu'il y a de créatures.

Pour commencer à parcourir les œuvres de ce seul vrai Dieu, lesquelles ont donné lieu aux païens de se forger une multitude de fausses divinités dont ils s'efforcent vainement d'interpréter en un sens honnête les mystères infâmes et abominables, je dis que nous adorons ce Dieu, qui a marqué à toutes les natures, dont il est le créateur, le commencement et la fin de leur existence et de leur mouvement; qui renferme en soi toutes les causes, les connaît et les dispose à son gré; qui donne à chaque semence sa vertu; qui a doué d'une âme raisonnable tels animaux qu'il lui a plu; qui leur a départi la faculté et l'usage de la parole; qui communique à qui bon lui semble l'esprit de prophétie, prédisant l'avenir par la bouche de ses serviteurs privilégiés, et par leurs mains guérissant les malades; qui est l'arbitre de la guerre et qui en règle le commencement, le progrès et la fin, quand il a trouvé bon de châtier ainsi les hommes; qui a produit le feu élémentaire et en gouverne l'extrême violence et la prodigieuse activité suivant les besoins de la nature; qui est le principe et le modérateur des

eaux universelles; qui a fait le soleil le plus brillant des corps lumineux et lui a donné une force et un mouvement convenables; qui étend sa domination et sa puissance jusqu'aux enfers; qui a communiqué aux semences et aux aliments, tant liquides que solides, les propriétés qui leur conviennent; qui a posé le fondement de la terre et qui lui donne sa fécondité; qui en distribue les fruits d'une main libérale aux hommes et aux animaux; qui connaît et gouverne les causes secondes aussi bien que les causes premières; qui a imprimé à la lune son mouvement; qui, sur la terre et dans le ciel, ouvre des routes au passage des corps; qui a doté l'esprit humain, son ouvrage, des sciences et des arts pour le soulagement de la vie; qui a établi l'union du mâle et de la femelle pour la propagation des espèces; qui enfin a fait présent du feu terrestre aux sociétés humaines pour en tirer à leur usage lumière et chaleur. Voilà les œuvres divines que le docte et ingénieux Varron s'est efforcé de distribuer entre ses dieux[1], par je ne sais quelles explications physiques, tantôt empruntées à autrui, et tantôt imaginées par lui-même. Mais Dieu seul est la cause véritable et universelle : Dieu, dis-je, en tant qu'il est tout entier partout, sans être enfermé dans aucun lieu ni retenu par aucun obstacle, indivisible, immuable, emplissant le ciel et la terre, non de sa nature, mais de sa puissance. Si en effet il gouverne tout ce qu'il a créé, c'est de telle façon qu'il laisse à chaque créature son action et son

[1] Tout lecteur attentif remarquera que l'énumération qui précède répond trait pour trait aux douze dieux choisis et à la suite de leurs attributions conventionnelles.

mouvement propres; aucune ne peut être sans lui, mais aucune n'est lui. Il agit souvent par le ministère des anges, mais il fait seul la félicité des anges. De même, bien qu'il envoie quelquefois des anges aux hommes, ce n'est point par les anges, c'est par lui-même qu'il rend les hommes heureux. Tel est le Dieu unique et véritable de qui nous espérons la vie éternelle.

CHAPITRE XXXI.

Quels bienfaits particuliers Dieu ajoute en faveur des sectateurs de la vérité à ceux qu'il accorde à tous les hommes.

Outre les biens qu'il dispense aux bons et aux méchants dans ce gouvernement général de la nature dont nous venons de dire quelques mots, nous avons encore une preuve du grand amour qu'il porte aux bons en particulier. Certes, en nous donnant l'être, la vie, le privilége de contempler le ciel et la terre, enfin cette intelligence et cette raison qui nous élèvent jusqu'au créateur de tant de merveilles, il nous a mis dans l'impuissance de trouver des remercîments dignes de ses bienfaits; mais si nous venons à considérer que dans l'état où nous sommes tombés, c'est-à-dire accablés sous le poids de nos péchés et devenus aveugles par la privation de la vraie lumière et l'amour de l'iniquité, loin de nous avoir abandonnés à nous-mêmes, il a daigné nous envoyer son Verbe, son Fils unique, pour nous apprendre par son incarnation et par sa passion combien l'homme est précieux à Dieu, pour nous purifier de tous nos péchés par ce sacrifice unique, répandre son amour dans nos cœurs par la grâce de son Saint-Esprit, et

nous faire arriver, malgré tous les obstacles, au repos éternel et à l'ineffable douceur de la vision bienheureuse, quels cœurs et quelles paroles peuvent suffire aux actions de grâces qui lui sont dues?

CHAPITRE XXXII.

Que le mystère de l'incarnation n'a manqué à aucun des siècles passés et que par des signes divers il a toujours été annoncé aux hommes.

Dès l'origine du genre humain, les anges ont annoncé à des hommes choisis ce mystère de la vie éternelle par des figures et des signes appropriés aux temps. Plus tard, les Hébreux ont été réunis en corps de nation pour figurer ce même mystère, et c'est parmi eux que toutes les choses accomplies depuis l'avénement du Christ jusqu'à nos jours, et toutes celles qui doivent s'accomplir dans la suite des siècles, ont été prédites par des hommes dont les uns comprenaient et les autres ne comprenaient pas ce qu'ils prédisaient. Puis la nation hébraïque a été dispersée parmi les nations, afin de servir de témoin aux Écritures qui annonçaient le salut éternel en Jésus-Christ. Car non-seulement toutes les prophéties transmises par la parole, aussi bien que les préceptes de morale et de piété contenus dans les saintes lettres, mais encore les rites sacrés, les prêtres, le tabernacle, le temple, les autels, les sacrifices, les cérémonies, les fêtes, et généralement tout ce qui appartient au culte qui est dû à Dieu et que les Grecs nomment proprement culte de *latrie*[1], tout

[1] Sur le culte de *latrie*, voyez plus haut la préface du livre VI.

cela était autant de figures et de prophéties de ce que nous croyons s'être accompli dans le présent et de ce que nous espérons devoir s'accomplir dans l'avenir par rapport à la vie éternelle dont les fidèles jouiront en Jésus-Christ.

CHAPITRE XXXIII.

Que la fourberie des démons, toujours prêts à se réjouir des erreurs des hommes, n'a pu être dévoilée que par la religion chrétienne.

La religion chrétienne, la seule véritable, est aussi la seule qui ait pu convaincre les divinités des gentils de n'être que d'impurs démons, dont le but est de se faire passer pour dieux sous le nom de quelques hommes morts ou de quelques autres créatures, afin d'obtenir des honneurs divins qui flattent leur orgueil et où se mêlent de coupables et abominables impuretés. Ces esprits immondes envient à l'homme son retour salutaire vers Dieu ; mais l'homme s'affranchit de leur domination cruelle et impie, quand il croit en celui qui lui a enseigné à se relever par l'exemple d'une humilité égale à l'orgueil qui fit tomber les démons. C'est parmi ces esprits de malice qu'il faut placer non-seulement tous les dieux dont j'ai déjà beaucoup parlé, et tant d'autres semblables qu'on voit adorés des autres peuples, mais particulièrement ceux dont il est question dans ce livre, je veux dire cette élite et comme ce sénat de dieux qui durent leur rang non à l'éclat de leurs vertus, mais l'énormité de leurs crimes. En vain Varron s'efforce de justifier les mystères de ces dieux par des explica-

tions physiques; il veut couvrir d'un voile d'honnêteté des choses honteuses et il n'y parvient pas : la raison en est simple, c'est que les causes des mystères du paganisme ne sont pas celles qu'il croit ou plutôt qu'il veut faire croire. Si les causes qu'il assigne étaient les véritables, s'il était possible, en effet, d'expliquer les mystères par des raisons naturelles, cette interprétation aurait au moins l'avantage de diminuer le scandale de certaines pratiques qui paraissent obscènes ou absurdes, tant qu'on en ignore le sens. Et c'est justement ce que Varron a essayé de faire pour certaines fictions du théâtre ou certains mystères du temple : or, bien qu'il ait moins réussi à justifier le théâtre par le temple qu'à condamner le temple par le théâtre, il n'a toutefois rien négligé pour affaiblir par de prétendues explications physiques la répugnance qu'inspirent tant de choses abominables.

CHAPITRE XXXIV.

Des livres de Numa Pompilius, que le sénat fit brûler pour ne point divulguer les causes des institutions religieuses.

Et cependant, au témoignage de Varron lui-même, on ne put souffrir les livres de Numa, où sont expliqués les principes de ses institutions religieuses, et on les jugea indignes non-seulement d'être lus par les personnes de piété, mais encore d'être conservés par écrit dans le secret des ténèbres. C'est ici le moment de rapporter ce que j'ai promis au troisième livre de placer en son lieu. Voici donc ce qu'on lit dans le traité de Varron sur le culte des dieux :

« Un certain Térentius, dit ce savant homme, possédait une terre au pied du Janicule. Or, il arriva un jour que son bouvier, faisant passer la charrue près du tombeau de Numa Pompilius, déterra les livres où ce roi avait consigné les raisons de ses institutions religieuses. Térentius s'empressa de les porter au préteur, qui, en ayant lu le commencement, jugea la chose assez importante pour en donner avis au sénat. Les principaux de cette assemblée eurent à peine pris connaissance de quelques-unes des raisons par où chaque institution était expliquée, qu'il fut décidé que, sans toucher aux règlements de Numa, il était de l'intérêt de la religion que ses livres fussent brûlés par le préteur[1]. » Chacun en pensera ce qu'il voudra, et il sera même permis à quelque habile défenseur d'une si étrange impiété de dire ici tout ce que l'amour insensé de la dispute lui pourra suggérer; pour nous, qu'il nous suffise de faire observer que les explications données sur le culte par son propre fondateur devaient rester inconnues au peuple, au sénat, aux prêtres eux-mêmes, ce qui fait bien voir qu'une curiosité illicite avait initié Numa Pompilius aux secrets des démons; il les mit donc par écrit pour son usage, et afin de s'en souvenir; mais il n'osa jamais, tout roi qu'il était et n'ayant personne à craindre, ni les communiquer à qui que ce soit, de peur de découvrir aux hommes des mystères d'abomination, ni les effacer ou les détruire, de peur d'irriter ses dieux, et

[1] Ce récit est reproduit, mais avec des différences, dans Tite Live (lib. XL, cap. 29) et dans Plutarque (*Vie de Numa*). Voyez aussi Pline l'Ancien (*Hist. nat.*, lib. XIII, cap. 27).

c'est ce qui le porta à les enfouir dans un lieu qu'il crut sûr, ne prévoyant pas que la charrue dût jamais approcher de son tombeau. Quant au sénat, bien qu'il eût pour maxime de respecter la religion des ancêtres, et qu'il fût obligé par là de ne pas toucher aux institutions de Numa, il jugea toutefois ces livres si pernicieux qu'il ne voulut point qu'on les remît en terre, de peur d'irriter la curiosité, et ordonna de livrer aux flammes ce scandaleux monument. Estimant nécessaire le maintien des institutions établies, il pensa qu'il valait mieux laisser les hommes dans l'erreur en leur en dérobant les causes, que de troubler l'État en les leur découvrant.

CHAPITRE XXXV.

De l'hydromancie[1] dont les démons se servaient pour tromper Numa en lui montrant dans l'eau leurs images.

Comme aucun prophète de Dieu, ni aucun ange, ne fut envoyé à Numa, il eut recours à l'hydromancie pour voir dans l'eau les images des dieux ou plutôt les prestiges des démons, et apprendre d'eux les institutions qu'il devait fonder. Varron dit que ce genre de divination a son origine chez les Perses et que le roi Numa, et après lui le philosophe Pythagore, en ont fait usage. Il ajoute qu'on interroge aussi les enfers en répandant du sang, ce que les Grecs appellent *nécromancie*[2]; mais hydromancie ou nécromancie ont ce point commun qu'on se sert des

[1] *Hydromancie*, divination par l'eau (d'ὕδωρ, eau, et μαντεία, divination).

[2] Νεκρομαντεία, divination par les morts.

morts pour connaître l'avenir. Comment y réussit-on? cela regarde les experts en ces matières; pour moi, je ne veux pas soutenir que ces sortes de divinations fussent interdites par les lois chez tous les peuples et sous des peines rigoureuses, même avant l'avénement du Christ; je ne dis pas cela, car peut-être étaient-elles permises; je dis seulement que c'est par des pratiques de ce genre que Numa connut les mystères qu'il institua et dont il dissimula les causes, tant il avait peur lui-même de ce qu'il avait appris. Que vient donc faire ici Varron avec ses explications tirées de la physique? Si les livres de Numa n'en eussent renfermé que de cette espèce, on ne les eût pas brûlés, ou bien on eût brûlé également les livres de Varron, lesquels sont dédiés au souverain pontife César. La vérité est que le mariage prétendu de Numa Pompilius avec la nymphe Égérie vient de ce qu'il puisait de l'eau [1] pour ses opérations d'hydromancie, ainsi que Varron lui-même le rapporte. Et voilà comme le mensonge fait une fable d'un fait réel. C'est donc par l'hydromancie que ce roi trop curieux fut initié soit aux mystères qu'il consigna dans les livres des pontifes, soit aux causes de ces mystères dont il se réserva à lui le secret et qu'il fit pour ainsi dire mourir avec lui en prenant soin de les ensevelir dans son tombeau. Il faut, assurément, ou que ces livres continssent des choses assez abominables pour révolter ceux-là même qui avaient déjà reçu des démons bien des rites honteux, ou qu'ils fissent connaître que toutes ces divinités prétendues n'étaient

[1] Il y a ici un rapport intraduisible entre le nom d'Égérie et le mot latin *egerere*, puiser.

que des hommes morts dont le temps, avait consacré le culte, chez la plupart des peuples, à la grande joie des démons qui se faisaient adorer sous le nom de ces morts transformés en dieux. Qu'est-il arrivé? c'est que, par une secrète providence de Dieu, Numa s'étant fait l'ami des démons, grâce à l'hydromancie, ils lui ont tout révélé, sans toutefois l'avertir de brûler en mourant ses livres plutôt que de les enfouir. Ils n'ont pu même empêcher qu'ils n'aient été découverts par un laboureur et que Varron n'ait fait passer jusqu'à nous cette aventure. Après tout, ils ne peuvent que ce que Dieu leur permet, et Dieu, par un conseil aussi profond qu'équitable, ne leur donne pouvoir que sur ceux qui méritent d'être tentés par leurs prestiges ou trompés par leurs illusions. Ce qui montre, au surplus, à quel point ces livres étaient dangereux et contraires au culte du Dieu véritable, c'est que le sénat passa par-dessus la crainte qui avait arrêté Numa et les fit brûler. Que ceux donc qui n'aspirent point, même en ce monde, à une vie pieuse, demandent la vie éternelle à de tels mystères! mais pour ceux qui ne veulent point avoir de société avec les démons, qu'ils sachent bien que toutes ces superstitions n'ont rien qui leur puisse être redoutable, et qu'ils embrassent la religion vraie par qui les démons sont dévoilés et vaincus.

LIVRE VIII.

Argument. — Saint Augustin en vient à la troisième espèce de théologie, dite naturelle, et la question étant toujours de savoir si le culte de cette sorte de dieux est de quelque usage pour acquérir la vie éternelle, il entre en discussion à ce sujet avec les platoniciens, les plus éminents entre les philosophes et les plus proches de la foi chrétienne. Il réfute en ce livre Apulée et tous ceux qui veulent qu'on rende un culte aux démons à titre de messagers et d'intermédiaires entre les dieux et les hommes, faisant voir que les hommes ne peuvent en aucune façon avoir pour intercesseurs utiles auprès de bonnes divinités des démons convaincus de tous les vices et qui inspirent et favorisent les fictions des poëtes, les scandales de la scène, les maléfices coupables de la magie, toutes choses odieuses aux gens de bien.

CHAPITRE PREMIER.

De la théologie naturelle et des philosophes qui ont soutenu sur ce point la meilleure doctrine.

Nous arrivons à une question qui réclame plus que les précédentes toute l'application de notre esprit. Il s'agit de la théologie naturelle, et nous n'avons point affaire ici à des adversaires ordinaires; car la théologie qu'on appelle de ce nom n'a rien à démêler, ni avec la théologie fabuleuse des théâtres, ni avec la théologie civile, l'une qui célèbre les crimes des

dieux, l'autre qui dévoile les désirs encore plus criminels de ces dieux ou plutôt de ces démons pleins de malice. Nos adversaires actuels, ce sont les philosophes, c'est-à-dire ceux qui font profession d'aimer la sagesse. Or, si la sagesse est Dieu même, créateur de toutes choses, comme l'attestent la sainte Écriture et la vérité, le vrai philosophe est celui qui aime Dieu. Toutefois, comme il faut bien distinguer entre le nom et la chose, car quiconque s'appelle philosophe n'est pas amoureux pour cela de la véritable sagesse, je choisirai, parmi ceux dont j'ai pu connaître la doctrine par leurs écrits, les plus dignes d'être discutés. Je n'ai pas entrepris, en effet, de réfuter ici toutes les vaines opinions de tous les philosophes, mais seulement les systèmes qui ont trait à la théologie, c'est-à-dire à la science de la Divinité; et encore, parmi ces systèmes, je ne m'attacherai qu'à ceux des philosophes qui, reconnaissant l'existence de Dieu et sa providence, n'estiment pas néanmoins que le culte d'un Dieu unique et immuable suffise pour obtenir une vie heureuse après la mort, et croient qu'il faut en servir plusieurs, qui tous cependant ont été créés par un seul. Ces philosophes sont déjà très-supérieurs à Varron et plus près que lui de la vérité, celui-ci n'ayant pu étendre la théologie naturelle au delà du monde ou de l'âme du monde, tandis que, suivant les autres, il y a au-dessus de toute âme un Dieu qui a créé non-seulement le monde visible, appelé ordinairement le ciel et la terre, mais encore toutes les âmes, et qui rend heureuses les âmes raisonnables et intellectuelles, telles que l'âme humaine, en les faisant participer de sa lumière immuable et

incorporelle. Personne n'ignore, si peu qu'il ait ouï parler de ces questions, que les philosophes dont je parle sont les platoniciens, ainsi appelés de leur maître Platon. Je vais donc parler de Platon; mais avant de toucher rapidement les points essentiels du sujet, je dirai un mot de ses devanciers.

CHAPITRE II.

Des deux écoles philosophiques, l'école italique et l'école ionienne, et de leurs chefs.

Si l'on consulte les monuments de la langue grecque, qui passe pour la plus belle de toutes les langues des gentils, on trouve deux écoles de philosophie, l'une appelée italique, de cette partie de l'Italie connue sous le nom de grande Grèce, l'autre ionique, du pays qu'on appelle encore aujourd'hui la Grèce. Le chef de l'école italique fut Pythagore de Samos, de qui vient, dit-on, le nom même de philosophie. Avant lui, on appelait sages ceux qui paraissaient pratiquer un genre de vie supérieur à celui du vulgaire; mais Pythagore, interrogé sur sa profession, répondit qu'il était philosophe, c'est-à-dire ami de la sagesse, estimant que faire profession d'être sage, c'était une arrogance extrême. Thalès de Milet fut le chef de la secte ionique. On le compte parmi les sept sages, tandis que les six autres ne se distinguèrent que par leur manière de vivre et par quelques préceptes de morale. Thalès s'illustra par l'étude de la nature des choses, et, afin de propager ses recherches, il les écrivit. Ce qui le fit surtout admirer, c'est qu'ayant saisi les lois de l'astronomie, il put

prédire les éclipses du soleil et aussi celles de la lune. Il crut néanmoins que l'eau était le principe de toutes choses, des éléments du monde, du monde lui-même et de tout ce qui s'y produit, sans qu'aucune intelligence divine préside à ce grand ouvrage, qui paraît si admirable à quiconque observe l'univers[1]. Après Thalès, vint Anaximandre[2], son disciple, qui se forma une autre idée de la nature des choses. Au lieu de faire venir toutes choses d'un seul principe, tel que l'humide de Thalès, il pensa que chaque chose naît de principes propres. Et ces principes, il en admet une quantité infinie, d'où résultent des mondes innombrables et tout ce qui se produit en chacun d'eux; ces mondes se dissolvent et renaissent pour se maintenir pendant une certaine durée, et il n'est pas non plus nécessaire qu'aucune intelligence divine prenne part à ce travail des choses. Anaximandre eut pour disciple et successeur Anaximène, qui ramena toutes les causes des êtres à un seul principe, l'air. Il ne contestait ni ne dissimulait l'existence des dieux; mais, loin de croire qu'ils ont créé l'air, c'est de l'air qu'il les faisait naître. Telle ne fut

[1] Cette exposition du système de Thalès est parfaitement conforme à celle d'Aristote en sa *Métaphysique*, livre I, ch. 3.

[2] Ici saint Augustin expose autrement qu'Aristote la suite et l'enchaînement des systèmes de l'école ionique. Au premier livre de la *Métaphysique*, Aristote réunit étroitement Thalès, Anaximène et Diogène, comme ayant enseigné des systèmes analogues; mais il ne parle pas d'Anaximandre. Réparant cet oubli au livre XII, ch. 2, il rapproche ce philosophe, non de Thalès et d'Anaximène, mais d'Anaxagore et de Démocrite, dont les théories physiques présentent en effet une ressemblance notable avec celles d'Anaximandre. Comp. Aristote, *Phys. Ausc.*, III, 4. Voyez aussi Ritter, *Hist. de la philosophie ancienne*, tome I, livre III, chap. 7.

point la doctrine d'Anaxagore, disciple d'Anaximène; il comprit que le principe de tous ces objets qui frappent nos yeux est dans un esprit divin. Il pensa qu'il existe une matière infinie, composée de particules homogènes, et que de là sortent tous les genres d'êtres avec la diversité de leurs modes et de leurs espèces, mais tout cela par l'action de l'esprit divin[1]. Un autre disciple d'Anaximène, Diogène, admit aussi que l'air est la matière où se forment toutes choses, l'air lui-même étant animé par une raison divine, sans laquelle rien n'en pourrait sortir. Anaxagore eut pour successeur son disciple Archélaüs, lequel soutint, à son exemple, que les éléments constitutifs de l'univers sont des particules homogènes d'où proviennent tous les êtres particuliers par l'action d'une intelligence partout présente, qui, unissant et séparant les corps éternels, je veux dire ces particules, est le principe de tous les phénomènes naturels. On assure qu'Archélaüs eut pour disciple Socrate[2], qui fut le maître de Platon, et c'est pourquoi je suis rapidement remonté jusqu'à ces antiques origines.

CHAPITRE III.

De la philosophie de Socrate.

Socrate est le premier qui ait ramené toute la philosophie à la réforme et à la discipline des mœurs[3];

[1] Voyez, sur Anaxagore, les grands passages de Platon (*Phédon*, trad. franç., tome I, p. 278 et suiv.) et d'Aristote (*Metaph.*, livre I, ch. 3).

[2] Comp. Diogène Laerce, I, 14; II, 19 et 23.

[3] Comp. Xénophon (*Memor.*, I, 3 et 4) et Aristote (*Metaph.*, liv. I, ch. 5, et liv. XIII, ch. 4).

car avant lui les philosophes s'appliquaient par-dessus tout à la physique, c'est-à-dire à l'étude des phénomènes de la nature. Est-ce le dégoût de ces recherches obscures et incertaines qui le conduisit à tourner son esprit vers une étude plus accessible, plus assurée, et qui est même nécessaire au bonheur de la vie, ce grand objet de tous les efforts et de toutes les veilles des philosophes? Ou bien, comme le supposent des interprètes encore plus favorables, Socrate voulait-il arracher les âmes aux passions impures de la terre, en les excitant à s'élever aux choses divines? c'est une question qu'il me semble impossible d'éclaircir complétement. Il voyait les philosophes tout occupés de découvrir les causes premières, et, persuadé qu'elles dépendent de la volonté d'un Dieu supérieur et unique, il pensa que les âmes purifiées peuvent seules les saisir; c'est pourquoi il voulait que le premier soin du philosophe fût de purifier son âme par de bonnes mœurs, afin que l'esprit, affranchi des passions qui le courbent vers la terre, s'élevât par sa vigueur native vers les choses éternelles et pût contempler avec la pure intelligence cette lumière spirituelle et immuable où les causes de toutes les natures créées ont un être stable et vivant[1]. Il est constant qu'il poursuivit et châtia, avec une verve de dialectique merveilleuse et une politesse pleine de sel, la sottise de ces ignorants qui prétendent savoir quelque chose; confessant, quant à lui, son ignorance, ou dissimulant sa science, même sur ces questions morales où il paraissait avoir appliqué toute

[1] Saint Augustin prête à Socrate la théorie platonicienne des idées, bien qu'elle ne fût contenue qu'en germe dans son enseignement.

la force de son esprit. De là ces inimitiés et ces accusations calomnieuses qui le firent condamner à mort. Mais cette même Athènes, qui l'avait publiquement déclaré criminel, le réhabilita depuis par un deuil public, et l'indignation du peuple alla si loin contre ses accusateurs que l'un d'eux fut mis en pièces par la multitude, et l'autre obligé de se résoudre à un exil volontaire et perpétuel, pour éviter le même traitement[1]. Également admirable par sa vie et par sa mort, Socrate laissa un grand nombre de sectateurs, qui, s'appliquant à l'envi aux questions de morale, disputèrent sur le souverain bien, sans lequel l'homme ne peut être homme. Et comme l'opinion de Socrate ne se montrait pas très-clairement au milieu de ces discussions contradictoires, où il agite, soutient et renverse tous les systèmes, chaque disciple y prit ce qui lui convenait et résolut à sa façon la question de la fin suprême, par où ils entendent ce qu'il faut posséder pour être heureux. Ainsi se formèrent parmi les socratiques plusieurs systèmes sur le souverain bien, avec une opposition si incroyable entre ces disciples d'un même maître que les uns mirent le souverain bien dans la volupté, comme Aristippe, les autres dans la vertu, comme Antisthènes, et d'autres dans d'autres fins, qu'il serait trop long de rapporter.

[1] Comp. Diogène Laërce, II, 5.

CHAPITRE IV.

De Platon, principal disciple de Socrate, et de sa division de la philosophie en trois parties.

Mais entre tous les disciples de Socrate, celui qui à bon droit effaça tous les autres par l'éclat de la gloire la plus pure, ce fut Platon. Né Athénien, d'une famille honorable, son merveilleux génie le mit de bonne heure au premier rang. Estimant toutefois que la doctrine de Socrate et ses propres recherches ne suffisaient pas pour porter la philosophie à sa perfection, il voyagea longtemps et dans les pays les plus divers, partout où la renommée lui promettait quelque science à recueillir. C'est ainsi qu'il apprit en Égypte toutes les grandes choses qu'on y enseignait; il se dirigea ensuite vers les contrées de l'Italie où les pythagoriciens étaient en honneur [1], et là, dans le commerce des maîtres les plus éminents, il s'appropria aisément toute la philosophie de l'école italique. Et comme il avait pour Socrate un attachement singulier, il le mit en scène dans presque tous ses dialogues, unissant ce qu'il avait appris d'autres philosophes, et même ce qu'il avait trouvé par les plus puissants efforts de sa propre intelligence, aux grâces de la conversation de Socrate et à ses entretiens familiers sur la morale. Or, si l'étude de la sagesse

[1] Des différents biographes de Platon, saint Augustin paraît ici suivre de préférence Apulée, qui place le voyage de Platon en Égypte avant ses voyages en Sicile et en Italie (*De dogm. Plat.*, init.). — Diogène Laërce (livre III) et Olympiodore (*Vie de Platon*, dans le *Comment. sur le premier Alcibiade*, publié par M. Creuzer) conduisent Platon en Sicile et le mettent en communication avec les pythagoriciens avant le voyage en Égypte.

consiste dans l'action et dans la spéculation, ce qui fait qu'on peut appeler l'une de ses parties active et l'autre spéculative, la partie active se rapportant à la conduite de la vie, c'est-à-dire aux mœurs, et la partie spéculative à la recherche des causes naturelles et de la vérité en soi, on peut dire que l'homme qui avait excellé dans la partie active, c'était Socrate, et que celui qui s'était appliqué de préférence à la partie contemplative avec toutes les forces de son génie, c'était Pythagore. Platon réunit ces deux parties et s'acquit ainsi la gloire d'avoir porté la philosophie à sa perfection. Il la divisa en trois branches : la morale, qui regarde principalement l'action, la physique, dont l'objet est la spéculation, la logique enfin, qui distingue le vrai d'avec le faux; or, bien que cette dernière science soit également nécessaire pour la spéculation et pour l'action, c'est à la spéculation toutefois qu'il appartient plus spécialement d'étudier la nature du vrai, par où l'on voit que la division de la philosophie en trois parties s'accorde avec la distinction de la science spéculative et de la science pratique[1]. De savoir maintenant quels ont été les sentiments de Platon sur chacun de ces trois objets, c'est-à-dire où il a mis la fin de toutes les actions, la cause de tous les êtres et la lumière de toutes les intelligences, ce serait une question longue à discuter et qu'il ne serait pas convenable

[1] On chercherait vainement dans les dialogues de Platon cette division régulière de la philosophie en trois parties, qui n'a été introduite que plus tard, après Platon et même après Aristote. Il semble que saint Augustin n'ait pas sous les yeux les écrits de Platon et ne juge sa doctrine que sur la foi de ses disciples et à l'aide d'ouvrages de seconde main.

de trancher légèrement. Comme il affecte constamment de suivre la méthode de Socrate, interlocuteur ordinaire de ses dialogues, lequel avait coutume, comme on sait, de cacher sa science ou ses opinions, il n'est pas aisé de découvrir ce que Platon lui-même pensait sur un grand nombre de points. Il nous faudra pourtant citer quelques passages de ses écrits, où, exposant tour à tour sa propre pensée et celle des autres, tantôt il se montre favorable à la religion véritable, à celle qui a notre foi et dont nous avons pris la défense, et tantôt il y paraît contraire, comme quand il s'agit, par exemple, de l'unité divine et de la pluralité des dieux, par rapport à la vie véritablement heureuse qui doit commencer après la mort. Au surplus, ceux qui passent pour avoir le plus fidèlement suivi ce philosophe, si supérieur à tous les autres parmi les gentils, et qui sont le mieux entrés dans le fond de sa pensée véritable, paraissent avoir de Dieu une si juste idée que c'est en lui qu'ils placent la cause de toute existence, la raison de toute pensée et la fin de toute vie : trois principes dont le premier appartient à la physique, le second à la logique, et le troisième à la morale; et véritablement si l'homme a été créé pour atteindre, à l'aide de ce qu'il y a de plus excellent en lui, ce qui surpasse tout en excellence, c'est-à-dire un seul vrai Dieu souverainement bon, sans lequel aucune nature n'a d'existence, aucune science de certitude, aucune action d'utilité, où faut-il donc avant tout le chercher, sinon où tous êtres ont un fondement assuré, où toutes les vérités deviennent certaines et où se rectifient toutes nos affections?

CHAPITRE V.

Qu'il faut discuter de préférence avec les platoniciens en matière de théologie, leurs opinions étant meilleures que celles de tous les autres philosophes.

Si Platon a défini le sage celui qui imite le vrai Dieu, le connaît, l'aime et trouve la béatitude dans sa participation avec lui, à quoi bon discuter contre les philosophes? il est clair qu'il n'en est aucun qui soit plus près de nous que Platon. Qu'elle cède donc aux platoniciens cette théologie fabuleuse qui repaît les âmes des impies des crimes de leurs dieux! qu'elle leur cède aussi cette théologie civile où les démons impurs, se donnant pour des dieux afin de mieux séduire les peuples asservis aux voluptés de la terre, ont voulu consacrer l'erreur, faire de la représentation de leurs crimes une cérémonie du culte et trouver ainsi pour eux-mêmes dans les spectateurs de ces jeux le plus agréable des spectacles : théologie impure où ce que les temples peuvent avoir d'honnête est corrompu par son mélange avec les infamies du théâtre et où ce que le théâtre a d'infâme est justifié par les abominations des temples! Qu'elles cèdent encore à ces philosophes les explications de Varron qui a voulu rattacher le paganisme à la terre et au ciel, aux semences et aux opérations de la nature; car, d'abord, les mystères du culte païen n'ont pas le sens qu'il veut leur donner, et par conséquent la vérité lui échappe en dépit de tous ses efforts; de plus, alors même qu'il aurait raison, l'âme raisonnable ne devrait pas adorer comme son Dieu ce qui est au-

dessous d'elle dans l'ordre de la nature, ni préférer à soi, comme des divinités, des êtres auxquels le vrai Dieu l'a préférée. Il faut en dire autant de ces écrits que Numa consacra en effet aux mystères sacrés[1], mais qu'il prit soin d'ensevelir avec lui, et qui, exhumés par la charrue d'un laboureur, furent livrés aux flammes par le sénat; et pour traiter plus favorablement Numa, mettons au même rang cette lettre[2] où Alexandre de Macédoine, confiant à sa mère les secrets que lui avait dévoilés un certain Léon, grand-prêtre égyptien, lui faisait voir non-seulement que Picus, Faunus, Énée, Romulus, ou encore Hercule, Esculape, Liber, fils de Sémélé, les Tyndarides et autres mortels divinisés, mais encore les grands dieux, ceux dont Cicéron a l'air de parler dans les *Tusculanes*[3] sans les nommer, Jupiter, Junon, Saturne, Vulcain, Vesta et plusieurs autres dont Varron a fait les symboles des éléments et des parties du monde, ont été des hommes, et rien de plus; or, ce prêtre égyptien, craignant, lui aussi, que ces mystères ne vinssent à être divulgués, pria Alexandre de recommander à sa mère de jeter sa lettre au feu. Que cette théologie donc, civile et fabuleuse, cède aux philosophes platoniciens qui ont reconnu le vrai Dieu comme auteur de la nature, comme source de la vérité, comme dispensateur de la béatitude! et je ne parle pas seulement de la théologie

[1] Voyez le livre précédent, au ch. 33.

[2] Sur cette lettre évidemment apocryphe d'Alexandre le Grand, voyez Sainte-Croix, *Examen critique des historiens d'Alexandre*, 2e édition, p. 292.

[3] Livre I, ch. 13.

païenne, mais que sont auprès de ces grands adorateurs d'un si grand Dieu tous les philosophes dont l'intelligence asservie au corps n'a donné à la nature que des principes corporels, comme Thalès qui attribue tout à l'eau, Anaximène à l'air, les stoïciens au feu, Épicure aux atomes, c'est-à-dire à de très-petits corpuscules indivisibles et impalpables, et tant d'autres qu'il est inutile d'énumérer, qui ont cru que des corps, simples ou composés, inanimés ou vivants, mais après tout des corps, étaient la cause et le principe des choses. Quelques-uns, en effet, ont pensé que des choses vivantes pouvaient provenir de choses sans vie : c'est le sentiment des épicuriens ; d'autres ont admis que choses vivantes et choses sans vie proviennent d'un vivant ; mais ce sont toujours des corps qui proviennent d'un corps ; car, pour les stoïciens, c'est le feu, c'est-à-dire un corps, un des quatre éléments qui constituent l'univers visible, qui est vivant, intelligent, auteur du monde et de tous les êtres, en un mot, qui est Dieu. Voilà donc les plus hautes pensées où aient pu s'élever ces philosophes et tous ceux qui ont cherché la vérité d'un cœur assiégé par les chimères des sens. Et cependant ils avaient en eux, d'une certaine manière, des objets que leurs sens ne pouvaient saisir ; ils se représentaient au dedans d'eux-mêmes les choses qu'ils avaient vues au dehors, alors même qu'ils ne les voyaient plus par les yeux, mais seulement par la pensée. Or, ce qu'on voit de la sorte n'est plus un corps, mais son image, et ce qui perçoit dans l'âme cette image n'est ni un corps ni une image ; enfin, le principe qui juge cette image comme étant belle ou laide est sans

doute supérieur à l'objet de son jugement. Ce principe, c'est l'intelligence de l'homme, c'est l'âme raisonnable; et certes, il n'a rien de corporel, puisque déjà l'image qu'il perçoit et qu'il juge n'est pas un corps. L'âme n'est donc ni terre, ni eau, ni air, ni feu, ni en général aucun de ces quatre corps nommés éléments qui forment le monde matériel. Et comment Dieu, créateur de l'âme, serait-il un corps? Qu'ils cèdent donc, je le répète, aux platoniciens, tous ces philosophes, et je n'en excepte pas ceux qui, à la vérité, rougissent de dire que Dieu est un corps, mais qui le font de même nature que nos âmes. Se peut-il qu'ils n'aient point vu dans l'âme humaine cette étrange mutabilité, qu'on ne peut attribuer à Dieu sans crime? Mais, disent-ils, c'est le corps qui rend l'âme changeante, car de soi elle est immuable. Que ne disent-ils aussi que ce sont les corps extérieurs qui blessent la chair et qu'elle est invulnérable de soi? La vérité est que rien ne peut altérer l'immuable; d'où il suit que ce qui peut être altéré par un corps n'est pas véritablement immuable.

CHAPITRE VI.

Sentiments des platoniciens touchant la physique.

Ces philosophes, si justement supérieurs aux autres en gloire et en renommée, ont compris que nul corps n'est Dieu, et c'est pourquoi ils ont cherché Dieu au-dessus de tous les corps. Ils ont également compris que tout ce qui est muable n'est pas le Dieu suprême, et c'est pourquoi ils ont cherché le Dieu suprême au-dessus de toute âme et de tout esprit su-

jet au changement. Ils ont compris enfin qu'en tout être muable, la forme qui le fait ce qu'il est, quels que soient sa nature et ses modes, ne peut venir que de celui qui est en vérité, parce qu'il est immuablement. Si donc vous considérez tour à tour le corps du monde entier avec ses figures, ses qualités, ses mouvements réguliers et ses éléments qui embrassent dans leur harmonie le ciel, la terre et tous les êtres corporels, puis l'âme en général, tant celle qui maintient les parties du corps et le nourrit, comme dans les astres, que celle qui donne en outre le sentiment, comme dans les animaux, et celle qui ajoute au sentiment la pensée, comme dans les hommes, et celle enfin qui n'a pas besoin de la faculté nutritive et se borne à maintenir, sentir et penser, comme chez les anges, rien de tout cela, corps ou âme, ne peut tenir l'être que de celui qui est; car, en lui, être n'est pas une chose et vivre une autre, comme s'il pouvait être sans être vivant; et de même, la vie en lui n'est pas une chose et la pensée une autre, comme s'il pouvait vivre et vivre sans penser, et enfin la pensée en lui n'est pas une chose et le bonheur une autre, comme s'il pouvait penser et ne pas être heureux; mais, pour lui, vivre, penser, être heureux, c'est simplement être. Or, ayant compris cette mutabilité et cette simplicité parfaites, les platoniciens ont vu que toutes choses tiennent l'être de Dieu et que Dieu ne le tient d'aucun. Tout ce qui est, en effet, est corps ou âme, et il vaut mieux être âme que corps; de plus, la forme du corps est sensible, celle de l'âme est intelligible; d'où ils ont conclu que la forme intelligible est supérieure à la forme

sensible. Il faut entendre par sensible ce qui peut être saisi par la vue et le tact corporel, par intelligible ce qui peut être atteint par le regard de l'âme. La beauté corporelle, en effet, soit qu'elle consiste dans l'état extérieur d'un corps, dans sa figure, par exemple, soit dans son mouvement, comme cela se rencontre en musique, a pour véritable juge l'esprit. Or, cela serait impossible s'il n'y avait point dans l'esprit une forme supérieure, indépendante de la grandeur, de la masse, du bruit des sons, de l'espace et du temps. Admettez maintenant que cette forme ne soit pas muable, comment tel homme jugerait-il mieux que tel autre des choses sensibles, le plus vif d'esprit mieux que le plus lent, le savant mieux que l'ignorant, l'homme exercé mieux que l'inculte, la même personne une fois cultivée mieux qu'avant de l'être? Or, ce qui est susceptible de plus et de moins est muable; d'où ces savants et pénétrants philosophes, qui avaient fort approfondi ces matières, ont conclu avec raison que la forme première ne pouvait se rencontrer dans des êtres convaincus de mutabilité. Voyant donc que le corps et l'âme ont des formes plus ou moins belles et excellentes, et que s'ils n'avaient point de forme, ils n'auraient point d'être, ils ont compris qu'il y a un être où se trouve la forme première et immuable, laquelle, à ce titre, n'est comparable avec aucune autre; par suite, que là est le principe des choses, qui n'est fait par rien et par qui tout est fait. Et c'est ainsi que ce qui est connu de Dieu, Dieu lui-même l'a manifesté à ces philosophes, depuis que les profondeurs invisibles de son essence, sa vertu créatrice et sa divinité éternelle sont

devenues visibles par ses ouvrages [1]. J'en ai dit assez sur cette partie de la philosophie qu'ils appellent physique, c'est-à-dire relative à la nature.

CHAPITRE VII.

Combien les platoniciens sont supérieurs dans la logique au reste des philosophes.

Quant à la logique, ou philosophie rationnelle, loin de moi la pensée de comparer aux platoniciens ceux qui placent le critérium de la vérité dans les sens et mesurent toutes nos connaissances avec cette règle inexacte et trompeuse : tels sont les épicuriens et plusieurs autres philosophes, parmi lesquels il faut comprendre les stoïciens, qui ont fait venir des sens les principes de cette dialectique où ils exercent avec tant d'ardeur la souplesse de leur esprit. C'est à cette source qu'ils ramènent leurs concepts généraux, ἐννοίαι, qui servent de base aux définitions; c'est de là, en un mot, qu'ils tirent la suite et le développement de toute leur méthode d'apprendre et d'enseigner [2]. J'admire, en vérité, comment ils peuvent soutenir en même temps leur principe que les sages seuls sont beaux [3], et je leur demanderais volontiers quel est le sens qui leur a fait apercevoir cette beauté et avec quels yeux ils ont vu la forme et la

[1] Saint Paul (*Rom.*, I, 19, 20).

[2] Malgré quelques témoignages contraires et considérables, il paraît bien en effet que la logique des stoïciens était sensualiste, d'un sensualisme toutefois beaucoup moins grossier que celui des épicuriens. Voyez Cicéron, *Académiques*, II, 7; et Diogène Laërce, livre VII, 51-54.

[3] C'était un des célèbres paradoxes de l'école stoïcienne. Voyez Cicéron, *pro Mur.*, cap. 29.

splendeur de la sagesse. C'est ici que nos philosophes de prédilection ont parfaitement distingué ce que l'esprit conçoit de ce qu'atteignent les sens, ne retranchant rien à ceux-ci de leur domaine légitime, n'y ajoutant rien, et déclarant nettement que cette lumière de nos intelligences qui nous fait comprendre toutes choses, c'est Dieu même qui a tout créé [1].

CHAPITRE VIII.

Qu'en matière de philosophie morale les platoniciens ont encore le premier rang.

Reste la morale ou, pour parler comme les Grecs l'Éthique[2], où l'on cherche le souverain bien, c'est-à-dire l'objet auquel nous rapportons toutes nos actions, celui que nous désirons pour lui-même et non en vue de quelque autre chose, de sorte qu'en le possédant il ne nous manque plus rien pour être heureux. C'est encore ce qu'on nomme la fin, parce que nous voulons tout le reste en vue de notre bien, et ne voulons pas le bien pour autre chose que lui. Or, ce bien qui produit la béatitude, les uns l'ont fait venir du corps, les autres de l'esprit, d'autres de tous deux ensemble. Les philosophes, en effet, voyant que l'homme est composé de corps et d'esprit, ont pensé que l'un ou l'autre ou tous deux ensemble pouvaient constituer son bien, je veux dire ce bien final, source du bonheur, dernier terme de toutes les actions, et

[1] Voyez le *Timée* et surtout la *République* (livres VI et VII), où Dieu est conçu comme la Raison éternelle, soleil du monde intelligible et foyer des intelligences.

[2] Ἠθική, science des mœurs, d'ἦθος.

qui ne laisse rien à désirer au delà de soi. C'est pourquoi ceux qui ont ajouté une troisième espèce de biens qu'on appelle extérieurs, comme l'honneur, la gloire, les richesses, et autres semblables, ne les ont point regardés comme faisant partie du bien final, mais comme de ces choses qu'on désire en vue d'une autre fin, qui sont bonnes pour les bons et mauvaises pour les méchants. Mais, quoi qu'il en soit, ceux qui ont fait dépendre le bien de l'homme, soit du corps, soit de l'esprit, soit de tous deux, n'ont pas cru qu'il fallût le chercher ailleurs que dans l'homme même. Les premiers le font dépendre de la partie la moins noble de l'homme, les seconds, de la partie la plus noble, les autres, de l'homme tout entier; mais, dans tous les cas, c'est de l'homme que le bien dépend. Au surplus, ces trois points de vue n'ont pas donné lieu à trois systèmes seulement, mais à un beaucoup plus grand nombre, parce que chacun s'est formé une opinion différente sur le bien du corps, sur le bien de l'esprit, sur le bien de l'un et l'autre réunis. Que tous cèdent donc à ces philosophes qui ont fait consister le bonheur de l'homme, non à jouir du corps ou de l'esprit, mais à jouir de Dieu, et non pas à en jouir comme l'esprit jouit du corps ou de soi-même, ou comme un ami jouit d'un ami, mais comme l'œil jouit de la lumière. Il faudrait insister peut-être pour montrer la justesse de cette comparaison ; mais j'aime mieux le faire ailleurs, s'il plaît à Dieu et selon la mesure de mes forces. Présentement, il me suffit de rappeler que le souverain bien pour Platon, c'est de vivre selon la vertu, ce qui n'est possible qu'à celui qui connaît

Dieu et qui l'imite; et voilà l'unique source du bonheur. Aussi n'hésite-t-il point à dire que philosopher, c'est aimer Dieu, dont la nature est incorporelle; d'où il suit que l'ami de la sagesse, c'est-à-dire le philosophe, ne devient heureux que lorsqu'il commence de jouir de Dieu. En effet, bien que l'on ne soit pas nécessairement heureux pour jouir de ce qu'on aime, car plusieurs sont malheureux d'aimer ce qui ne doit pas être aimé et plus malheureux encore d'en jouir, personne toutefois n'est heureux qu'autant qu'il jouit de ce qu'il aime. Ainsi donc, ceux-là même qui aiment ce qui ne doit pas être aimé ne se croient pas heureux par l'amour, mais par la jouissance. Qui donc serait assez malheureux pour ne pas réputer heureux celui qui aime le souverain bien et jouit de ce qu'il aime! Or, Platon déclare que le vrai et souverain bien, c'est Dieu, et voilà pourquoi il veut que le vrai philosophe soit celui qui aime Dieu, car le philosophe tend à la félicité et celui qui aime Dieu est heureux en jouissant de Dieu [1].

CHAPITRE IX.

De la philosophie qui a le plus approché de la vérité chrétienne.

Ainsi donc tous les philosophes, quels qu'ils soient, qui ont eu ces sentiments touchant le Dieu suprême et véritable, et qui ont reconnu en lui l'auteur de toutes les choses créées, la lumière de toutes les con-

[1] Voyez, parmi les dialogues de Platon, le *Phèdre*, le *Phédon*, le *Philèbe* et la *République* (livres VI, VII et X).

naissances et la fin de toutes les actions, c'est-à-dire le principe de la nature, la vérité de la doctrine et la félicité de la vie, ces philosophes, qu'on appellera platoniciens ou d'un autre nom, soit qu'on n'attribue de tels sentiments qu'aux chefs de l'école Ionique, à Platon par exemple et à ceux qui l'ont bien entendu, soit qu'on en fasse également honneur à l'école Italique, à cause de Pythagore, des pythagoriciens, et peut-être aussi de quelques autres philosophes de la même famille, soit enfin qu'on veuille les étendre aux sages et aux philosophes des autres nations, Libyens atlantiques[1], Égyptiens, Indiens, Perses, Chaldéens, Scythes, Gaulois, Espagnols et à d'autres encore, ces philosophes, dis-je, nous les préférons à tous les autres et nous confessons qu'ils ont approché de plus près de notre croyance.

CHAPITRE X.

Que la foi d'un bon chrétien est fort au-dessus de toute la science des philosophes.

Un chrétien qui s'est uniquement appliqué à la lecture des saints livres ignore peut-être le nom des platoniciens; il ne sait pas qu'il y a eu parmi les Grecs deux écoles de philosophie, l'Ionienne et l'Italique; mais il n'est pas tellement sourd au bruit des choses humaines qu'il n'ait appris que les philosophes font profession d'aimer la sagesse ou même de la posséder. Il se défie pourtant de cette philosophie qui s'enchaîne aux éléments du monde, au lieu de

[1] Sur les Libyens atlantiques et sur Atlas, leur roi fabuleux, voyez Diodore, livre III, ch. 20.

s'appuyer sur Dieu, créateur du monde, averti par ce précepte de l'Apôtre qu'il écoute d'une oreille fidèle : « Prenez garde de vous laisser abuser par la philosophie et par de vains raisonnements sur les éléments du monde[1]. » Mais afin de ne pas appliquer ces paroles à tous les philosophes, le chrétien écoute ce que l'apôtre dit de quelques-uns : « Ce qui peut être connu de Dieu, ils l'ont connu clairement, Dieu même le leur ayant fait connaître; car depuis la création du monde, les profondeurs invisibles de son essence sont devenues saisissables et visibles par ses ouvrages; et sa vertu et sa divinité sont éternelles[2]. » Et de même, quand l'Apôtre parle aux Athéniens, après avoir dit de Dieu cette grande parole qu'il est donné à peu de comprendre : « C'est en lui que nous avons la vie, le mouvement et l'être; » il poursuit et ajoute : « Comme l'ont même dit quelques-uns de vos sages[3]. »

Ici encore le chrétien sait se garder des erreurs où ces grands philosophes sont tombés. Car au même endroit où il est écrit que Dieu leur a rendu saisissables et visibles par ses ouvrages ses invisibles profondeurs, il est dit aussi qu'ils n'ont pas rendu à Dieu le culte légitime, parce qu'ils ont transporté à d'autres objets les honneurs qui ne sont dus qu'à lui : « Ils ont connu Dieu, dit l'Apôtre, et ils ne l'ont pas glorifié et adoré comme Dieu; mais ils se sont perdus dans leurs chimériques pensées, et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. En se disant sages,

[1] *Coloss.*, II, 8.
[2] *Rom.*, I, 19, 20.
[3] *Actes des Apôtres*, XVII, 28.

ils sont devenus fous, et ils ont prostitué la gloire du Dieu incorruptible à l'image de l'homme corruptible, à des figures d'oiseaux, de quadrupèdes et de serpents[1]. » L'Apôtre veut désigner ici les Romains, les Grecs et les Égyptiens, qui se sont fait gloire de leur sagesse; mais nous aurons affaire à eux dans la suite de cet ouvrage. Bornons-nous à dire encore une fois que notre préférence est acquise à ces philosophes qui confessent avec nous un Dieu unique, créateur de l'univers, non-seulement incorporel et à ce titre au-dessus de tous les corps, mais incorruptible et comme tel au-dessus de toutes les âmes, en un mot notre principe, notre lumière et notre bien.

Que si un chrétien, étranger aux lettres profanes, ne se sert pas en discutant de termes qu'il n'a point appris, et n'appelle pas *naturelle* avec les Latins et *physique* avec les Grecs cette partie de la philosophie qui regarde la nature, rationnelle ou logique celle qui traite de la connaissance de la vérité, morale enfin ou éthique celle où il est question des mœurs, des biens à poursuivre et des maux à éviter, est-ce à dire qu'il ignore que nous tenons du vrai Dieu, unique et parfait, la nature qui nous fait être à son image, la science qui le révèle à nous et nous révèle à nous-mêmes, la grâce enfin qui nous unit à lui pour nous rendre heureux? Voilà donc pourquoi nous préférons les platoniciens au reste des philosophes : c'est que ceux-ci ont vainement consumé leur esprit et leurs efforts pour découvrir les causes des êtres, la règle de la vérité et

[1] *Rom.*, I, 21.

celle de la vie, au lieu que les platoniciens, ayant connu Dieu, ont trouvé par là même où est la cause de tous les êtres, la lumière où l'on voit la vérité, la source où l'on s'abreuve du bonheur. Platoniciens ou philosophes d'une autre nation, s'il en est qui aient eu aussi de Dieu une telle idée, je dis qu'ils pensent comme nous. Pourquoi maintenant, dans la discussion qui va s'ouvrir, n'ai-je voulu avoir affaire qu'aux disciples de Platon? c'est que leurs écrits sont plus connus. En effet les Grecs, dont la langue est la première parmi les gentils, ont partout répandu la doctrine platonicienne, et les Latins, frappés de son excellence ou séduits par la renommée, l'ont étudiée de préférence à toute autre, et en la traduisant dans notre langue ont encore ajouté à son éclat et à sa popularité.

CHAPITRE XI.

Comment Platon a pu autant approcher de la doctrine chrétienne.

Parmi ceux qui nous sont unis dans la grâce de Jésus-Christ, quelques-uns s'étonnent d'entendre attribuer à Platon ces idées sur la divinité, qu'ils trouvent singulièrement conformes à la véritable religion. Aussi cette ressemblance a-t-elle fait croire à plus d'un chrétien que Platon, lors de son voyage en Égypte, avait entendu le prophète Jérémie ou les livres des prophètes[1]. J'ai moi-même admis cette

[1] Les auteurs dont veut parler saint Augustin sont surtout : Justin (*Orat. paran. ad gentes*), Origène (*Contra Cels.*, lib. VI), Clément d'Alexandrie (*Strom.*, lib. I, et *Orat. exhort. ad gent.*), Eusèbe (*Præpar.*

opinion dans quelques-uns de mes ouvrages[1]; mais une étude approfondie de la chronologie démontre que la naissance de Platon est postérieure d'environ cent ans à l'époque où prophétisa Jérémie[2]; et Platon ayant vécu quatre-vingt-un ans, entre le moment de sa mort et celui de la traduction des Écritures demandée par Ptolémée, roi d'Égypte, à soixante-dix Juifs versés dans la langue grecque, il s'est écoulé environ soixante années[3]. Platon, par conséquent, n'a pu, pendant son voyage, ni voir Jérémie, mort depuis si longtemps, ni lire en cette langue grecque où il excellait une version des Écritures qui n'était pas encore faite; à moins que, poussé par sa passion de savoir, il n'ait connu les livres hébreux, comme il avait fait les livres égyptiens, à l'aide d'un interprète, non sans doute en se les faisant traduire, ce qui n'appartient qu'à un roi puissant comme Ptolémée par les bienfaits et par la crainte, mais en mettant à profit la conversation de quelques Juifs pour comprendre autant que possible la doctrine contenue dans l'Ancien Testament. Ce qui favorise cette conjecture, c'est le début de la Genèse : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la

evang., lib. II), saint Ambroise (*Serm.* 18 *in Psalm.*, 118). Ces Pères croient que Platon a connu l'Écriture sainte. L'opinion contraire a été soutenue par Lactance (*Inst. div.*, livre IV, ch. 2).

[1] Saint Augustin fait ici particulièrement allusion à son traité *De doct. christ.*, lib. II, 43. Comp. les *Rétractations*, liv. II, ch. 4, n. 2.

[2] La chronique d'Eusèbe place les prophéties de Jérémie à la 37e et à la 38e olympiade, et la naissance de Platon à la 88e olympiade, quatrième année. Il y a donc un intervalle de plus de 170 ans.

[3] Platon mourut la première année de la 109e olympiade, et ce ne fut que pendant la 124e olympiade que Ptolémée Philadelphe fit faire la version des Septante.

terre. Et la terre était une masse confuse et informe, et les ténèbres couvraient la surface de l'abîme, et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Or, Platon, dans le *Timée,* où il décrit la formation du monde, dit que Dieu a commencé son ouvrage en unissant la terre avec le feu [1]; et comme il est manifeste que le feu tient ici la place du ciel, cette opinion a quelque analogie avec la parole de l'Écriture : « Au commencement Dieu fit le ciel et la terre. » — Platon ajoute que l'eau et l'air furent les deux moyens de jonction qui servirent à unir les deux extrêmes, la terre et le feu; on a vu là une interprétation de ce passage de l'Écriture : « Et l'esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Platon ne prenant pas garde au sens du mot *esprit de Dieu* dans l'Écriture, où l'air est souvent appelé esprit, semble avoir cru qu'il est question dans ce passage des quatre éléments. Quant à cette doctrine de Platon, que le philosophe est celui qui aime Dieu, les saintes Écritures ne respirent pas autre chose. Mais ce qui me fait surtout pencher de ce côté, ce qui me déciderait presque à affirmer que Platon n'a pas été étranger aux livres saints, c'est la réponse faite à Moïse, quand il demande à l'ange le nom de celui qui lui ordonne de délivrer le peuple hébreu captif en Égypte : « Je suis celui qui suis, dit

[1] Platon dit à la vérité, dans un endroit du *Timée,* que *Dieu commença par composer le corps de l'univers de feu et de terre* (voyez Bekker, 318); mais à prendre l'ensemble du dialogue, il est indubitable que la première œuvre de Dieu, ce n'est pas le corps, mais l'âme (Bekker, 340), ce qui achève de détruire la faible analogie indiquée par saint Augustin. Le *Timée* est cependant celui des dialogues de Platon que saint Augustin paraît connaître le mieux. L'avait-il sous les yeux en écrivant *la Cité de Dieu?* il est permis d'en douter.

la Bible, et vous direz aux enfants d'Israël : Celui qui est m'a envoyé vers vous[1]. » Par où il faut entendre que les choses créées et changeantes sont comme si elles n'étaient pas, au prix de celui qui est véritablement, parce qu'il est immuable. Or, voilà ce que Platon a soutenu avec force, et ce qu'il s'est attaché soigneusement à inculquer à ses disciples. Je ne sais si on trouverait cette pensée dans aucun monument antérieur à Platon, excepté le livre où il est écrit : « Je suis celui qui suis; et vous leur direz : Celui qui est m'envoie vers vous. »

CHAPITRE XII.

Que les platoniciens, tout en ayant une juste idée du Dieu unique et véritable, n'en ont pas moins jugé nécessaire le culte de plusieurs divinités.

Mais ne déterminons pas de quelle façon Platon a connu ces vérités, soit qu'il les ait puisées dans les livres de ceux qui l'ont précédé, soit que, comme dit l'Apôtre, « les sages aient connu avec évidence ce qui peut être connu de Dieu, Dieu lui-même le leur ayant rendu manifeste. Car depuis la création du monde, les perfections invisibles de Dieu, sa vertu et sa divinité éternelles, sont devenues saisissables et visibles par ses ouvrages. » Quoi qu'il en soit, je crois avoir assez prouvé que je n'ai pas choisi sans raison les platoniciens pour débattre avec eux cette question de théologie naturelle : s'il faut servir un seul Dieu ou en servir plusieurs pour la félicité de l'autre vie. Je les ai choisis en effet parce que l'excellence de leur

[1] *Exode*, III, 14.

doctrine sur un seul Dieu créateur du ciel et de la terre leur a donné parmi les philosophes le rang le plus illustre et le plus glorieux; or cette supériorité a été depuis si bien reconnue que vainement Aristote, disciple de Platon, homme d'un esprit éminent, inférieur sans doute à Platon par l'éloquence, mais de beaucoup supérieur à tant d'autres, fonda la secte péripatéticienne, ainsi nommée de l'habitude qu'avait Aristote d'enseigner en se promenant; vainement il attira, du vivant même de son maître, vers cette école dissidente un grand nombre de disciples séduits par l'éclat de sa renommée; vainement aussi après la mort de Platon, Speusippe, son neveu, et Xénocrate, son disciple bien-aimé, le remplacèrent à l'Académie et eurent eux-mêmes des successeurs qui prirent le nom d'académiciens; tout cela n'a pas empêché les meilleurs philosophes de notre temps qui ont voulu suivre Platon de se faire appeler non pas péripatéticiens, ni académiciens, mais platoniciens. Les plus célèbres entre les Grecs sont Plotin, Jamblique et Porphyre; joignez à ces platoniciens illustres l'Africain Apulée[1], également versé dans les deux langues, la grecque et la latine. Or maintenant il est de fait que tous ces philosophes et les autres de la même école et Platon lui-même ont cru qu'il fallait adorer plusieurs dieux.

[1] Apulée, né à Madaure, dans la Numidie, alors province romaine, florissait au second siècle de l'ère chrétienne. Ses ouvrages étant écrits en latin, saint Augustin, qui savait mal le grec, s'est souvent adressé à Apulée pour connaître les doctrines de Platon.

CHAPITRE XIII.

De l'opinion de Platon touchant les dieux, qu'il définit des êtres essentiellement bons et amis de la vertu.

Bien qu'il y ait entre les platoniciens et nous plusieurs autres dissentiments de grande conséquence, la discussion que j'ai soulevée n'est pas médiocrement grave, et c'est pourquoi je leur pose cette question : quels dieux faut-il adorer? les bons ou les méchants? ou les uns et les autres? Nous avons sur ce point le sentiment de Platon; car il dit que tous les dieux sont bons et qu'il n'y a pas de dieux méchants[1]; d'où il suit que c'est aux bons qu'il faut rendre hommage, puisque s'ils n'étaient pas bons, ils ne seraient pas dieux. Mais s'il en est ainsi (et comment penser autrement des dieux?) que devient cette opinion qu'il faut apaiser les dieux méchants par des sacrifices, de peur qu'ils ne nous nuisent, et invoquer les bons, afin qu'ils nous aident? En effet, il n'y a pas de dieux méchants, et c'est aux bons seulement que doit être rendu le culte qu'ils appellent légitime. Je demande alors ce qu'il faut penser de ces dieux qui aiment les jeux scéniques au point de vouloir qu'on les mêle aux choses divines et aux cérémonies célébrées en leur honneur? La puissance de ces dieux prouve leur existence, et leur goût pour les jeux impurs atteste leur méchanceté. On sait assez ce que pense Platon des représentations théâtrales, puisqu'il chasse les poëtes de l'État[2], pour avoir composé des fictions

[1] Voyez les *Lois* (pag. 900 sq.) et la *République* (liv. II, p. 379).
[2] Voyez plus haut, livre II, ch. 14.

indignes de la majesté et de la bonté divines. Que faut-il donc penser de ces dieux qui sont ici en lutte avec Platon? lui ne souffrant pas que les dieux soient déshonorés par des crimes imaginaires, ceux-ci ordonnant de représenter ces crimes en leur honneur. Enfin, quand ils prescrivirent des jeux scéniques, ils firent éclater leur malice en même temps que leur impureté, soit en privant Latinius[1] de son fils, soit en le frappant lui-même pour leur avoir désobéi et ne lui rendant la santé qu'après qu'il eut exécuté leur commandement. Et cependant, si méchants qu'ils soient, Platon n'estime pas qu'on doive les craindre, et il demeure ferme dans son sentiment, qu'il faut bannir d'un État bien réglé toutes ces folies sacriléges des prêtres, qui n'ont de charme pour les dieux impurs que par leur impureté même. Or ce même Platon, comme je l'ai remarqué au second livre du présent ouvrage[2], est mis par Labéon au nombre des demi-dieux; ce qui n'empêche pas Labéon de penser qu'il faut apaiser les dieux méchants par des sacrifices sanglants et des cérémonies analogues à leur caractère, et honorer les bons par des jeux et des solennités riantes. D'où vient donc que le demi-dieu Platon persiste si fortement à priver, non pas des demi-dieux, mais des dieux, des dieux bons par conséquent, de ces divertissements qu'il répute infâmes? Au surplus, ces dieux ont eux-mêmes pris soin de réfuter Labéon, puisqu'ils ont montré à l'égard de Latinius, non-seulement leur humeur lascive et folâtre, mais leur impitoyable cruauté. Que les platoniciens

[1] Voyez plus haut, livre IV, ch. 26.
[2] Au chap. 14.

nous expliquent cela, eux qui soutiennent avec leur maître que tous les dieux sont bons, chastes, amis de la vertu et des hommes sages, et qu'il y a de l'impiété à en juger autrement. Nous l'expliquons, disent-ils. Écoutons-les donc avec attention.

CHAPITRE XIV.

Des trois espèces d'âmes raisonnables admises par les platoniciens, celles des dieux dans le ciel, celles des démons dans l'air et celles des hommes sur la terre.

Il y a, suivant eux, trois espèces d'animaux doués d'une âme raisonnable, savoir : les dieux, les hommes et les démons. Les dieux occupent la région la plus élevée, les hommes la plus basse, les démons la moyenne ; car la région des dieux, c'est le ciel, celle des hommes la terre, celle des démons l'air. A cette différence dans la dignité de leur séjour répond la diversité de leur nature. Les dieux sont plus excellents que les hommes et que les démons ; les hommes le sont moins que les démons et que les dieux. Ainsi donc, les démons étant au milieu, de même qu'il faut les estimer moins que les dieux, puisqu'ils habitent plus bas, il faut les estimer plus que les hommes, puisqu'ils habitent plus haut. Et en effet, s'ils partagent avec les dieux le privilége d'avoir un corps immortel, ils ont, comme les hommes, une âme sujette aux passions. Pourquoi donc s'étonner, disent les platoniciens, que les démons se plaisent aux obscénités du théâtre et aux fictions des poëtes, puisqu'ils ont des passions comme les hommes, au lieu d'en être exempts par leur nature comme les dieux? D'où

on peut conclure qu'en réprouvant et en interdisant les fictions des poëtes, ce n'est point aux dieux, qui sont d'une nature excellente, que Platon a voulu ôter le plaisir des spectacles, mais aux démons.

Voilà ce qu'on trouve dans Apulée de Madaure, qui a composé sur ce sujet un livre intitulé : *Du dieu de Socrate;* il y discute et y explique à quel ordre de divinités appartenait cet esprit familier, cet ami bienveillant qui avertissait Socrate, dit-on, de se désister de toutes les actions qui ne devaient pas tourner à son avantage. Après avoir examiné avec soin l'opinion de Platon touchant les âmes sublimes des dieux, les âmes inférieures des hommes et les âmes mitoyennes des démons, il déclare nettement et prouve fort au long que cet esprit familier n'était point un dieu, mais un démon. Or, s'il en est ainsi, comment Platon a-t-il été assez hardi pour ôter, sinon aux dieux, purs de toute humaine contagion, du moins aux démons, le plaisir des spectacles en bannissant les poëtes de l'État? n'est-il pas clair qu'il a voulu par là enseigner aux hommes, tout engagés qu'ils sont dans les misères d'un corps mortel, à mépriser les commandements honteux des démons et à fuir ces impuretés pour se tourner vers la lumière sans tache de la vertu? Point de milieu : ou Platon s'est montré honnête en réprimant et proscrivant les jeux du théâtre, ou les démons, en les demandant et les prescrivant, se sont montrés corrompus. Il faut donc dire qu'Apulée se trompe et que Socrate n'a pas eu un démon pour ami, ou bien que Platon se contredit en traitant les démons avec respect, après avoir banni leurs jeux favoris de tout État bien réglé,

ou bien enfin qu'il n'y a pas à féliciter Socrate de l'amitié de son démon ; et en effet, Apulée lui-même en a été si honteux qu'il a intitulé son livre : *Du dieu de Socrate*, tandis que pour rester fidèle à sa distinction si soigneusement et si longuement établie entre les dieux et les démons, il aurait dû l'intituler, non *Du dieu*, mais *Du démon de Socrate*. Il a mieux aimé placer cette distinction dans le corps de l'ouvrage que sur le titre. C'est ainsi que, depuis le moment où la saine doctrine a brillé parmi les hommes, le nom des démons est devenu presque universellement odieux, au point même qu'avant d'avoir lu le plaidoyer d'Apulée en faveur des démons, quiconque aurait rencontré un titre comme celui-ci : *Du démon de Socrate*, n'aurait pu croire que l'auteur fût dans son bon sens. Aussi bien, qu'est-ce qu'Apulée a trouvé à louer dans les démons, si ce n'est la subtilité et la vigueur de leur corps et la hauteur de leur séjour? Quand il vient à parler de leurs mœurs en général, loin d'en dire du bien, il en dit beaucoup de mal; de sorte qu'après avoir lu son livre, on ne s'étonne plus que les démons aient voulu placer les turpitudes du théâtre parmi les choses divines, qu'ils prennent plaisir au spectacle des crimes des dieux, voulant eux-mêmes passer pour des dieux, enfin que les obscénités dont on amuse le public et les atrocités dont on l'épouvante soient en parfaite harmonie avec leurs passions.

CHAPITRE XV.

Que les démons ne sont vraiment supérieurs aux hommes, ni par leur corps aérien, ni par la région plus élevée où ils font leur séjour.

A Dieu ne plaise donc qu'une âme vraiment pieuse se croie inférieure aux démons parce qu'ils ont un corps plus parfait! A ce compte, il faudrait qu'elle mît au-dessus de soi un grand nombre de bêtes qui nous surpassent par la subtilité de leurs sens, l'aisance et la rapidité de leurs mouvements et la longévité de leur corps robuste! Quel homme a la vue perçante des aigles et des vautours, l'odorat subtil des chiens, l'agilité des lièvres, des cerfs, de tous les oiseaux, la force du lion et de l'éléphant? Vivons-nous aussi longtemps que les serpents, qui passent même pour rajeunir et quitter la vieillesse avec la tunique dont ils se dépouillent? Mais, de même que la raison et l'intelligence nous élèvent au-dessus de tous ces animaux, la pureté et l'honnêteté de notre vie doivent nous mettre au-dessus des démons. Il a plu à la divine Providence de donner à des êtres qui nous sont très-inférieurs certains avantages corporels, pour nous apprendre à cultiver, de préférence au corps, cette partie de nous-mêmes qui fait notre supériorité, et à compter pour rien au prix de la vertu la perfection corporelle des démons. Et d'ailleurs, ne sommes-nous pas destinés, nous aussi, à l'immortalité du corps, non pour subir, comme les démons, une éternité de peines, mais pour recevoir la récompense d'une vie pure?

Quant à l'élévation de leur séjour, s'imaginer que

les démons valent mieux que nous parce qu'ils habitent l'air et nous la terre, cela est parfaitement ridicule. Car à ce titre nous serions au-dessous de tous les oiseaux. Mais, disent-ils, les oiseaux s'abattent sur la terre pour se reposer ou se repaître, ce que ne font pas les démons[1]. Je leur demande alors s'ils veulent estimer les oiseaux supérieurs aux hommes, au même titre qu'ils préfèrent les démons aux oiseaux? Que si cette opinion est extravagante, l'élément supérieur qu'habitent les démons ne leur donne donc aucun droit à nos hommages. De même en effet que les oiseaux, habitants de l'air, ne sont pas pour cela au-dessus de nous, habitants de la terre, mais nous sont soumis au contraire à cause de l'excellence de l'âme raisonnable qui est en nous, ainsi les démons, malgré leur corps aérien, ne doivent pas être estimés plus excellents que nous, sous prétexte que l'air est supérieur à la terre; mais ils sont au contraire au-dessous des hommes, parce qu'il n'y a point de comparaison entre le désespoir où ils sont condamnés et l'espérance des justes. L'ordre même et la proportion que Platon établit dans les quatre éléments, lorsqu'il place entre le plus mobile de tous, le feu, et le plus immobile, la terre, les deux éléments de l'air et de l'eau, comme termes moyens[2], en sorte qu'autant l'air est au-dessus de l'eau et le feu au-dessus de l'air, autant l'eau est au-dessus de la terre, cet ordre, dis-je, nous apprend à ne point mesurer la valeur des

[1] Voyez Apulée, *De deo Socratis*, pag. 46, 47.

[2] Voyez le *Timée*, Ed. Bekker, 32, B, C; trad. de M. Cousin, t. XII, p. 121.

êtres animés selon la hiérarchie des éléments. Apulée lui-même, aussi bien que les autres platoniciens, appelle l'homme un animal terrestre; et cependant cet animal est plus excellent que tous les animaux aquatiques, bien que Platon place l'eau au-dessus de la terre. Ainsi donc quand il s'agit de la valeur des âmes, ne la mesurons pas selon l'ordre apparent des corps, et sachons qu'il peut se faire qu'une âme plus parfaite anime un corps plus grossier et une âme moins parfaite un corps supérieur.

CHAPITRE XVI.

Sentiment du platonicien Apulée touchant les mœurs et les actions des démons.

Le même platonicien, parlant des mœurs des démons, dit qu'ils sont agités des mêmes passions que les hommes, que les injures les irritent, que les hommages et les offrandes les apaisent, qu'ils aiment les honneurs, qu'ils prennent plaisir à la variété des rites sacrés et que la moindre négligence à cet égard leur cause un sensible déplaisir. C'est d'eux que relèvent, à ce qu'il nous assure, les prédictions des augures, aruspices, devins, les présages des songes, à quoi il ajoute les miracles de la magie. Puis il les définit brièvement en ces termes : les démons, quant au genre, sont des animaux; ils sont, quant à l'âme, sujets aux passions; quant à l'intelligence, raisonnables; quant au corps, aériens; quant au temps, éternels; et il fait observer que les trois premières qualités se rencontrent également chez les hommes, que la quatrième est propre aux démons et que la

cinquième leur est commune avec les dieux. Mais je remarque à mon tour qu'entre les trois premières qualités qu'ils partagent avec les hommes, il en est deux qui leur sont aussi communes avec les dieux. Les dieux en effet sont des animaux, dans les idées d'Apulée, qui assignant à chaque espèce son élément, appelle les hommes animaux terrestres, les poissons et tout ce qui nage animaux aquatiques, les démons animaux aériens, et les dieux animaux célestes. Par conséquent si les démons sont des animaux, cela leur est commun, non-seulement avec les hommes, mais aussi avec les dieux et avec les brutes; raisonnables, cela leur est commun avec les dieux et avec les hommes; éternels, avec les dieux seuls; sujets aux passions, avec les seuls hommes; aériens, voilà ce qui est propre aux seuls démons. Ce n'est donc pas un grand avantage pour eux d'appartenir au genre animal, puisque les brutes y sont avec eux; avoir une âme raisonnable, ce n'est pas être au-dessus de nous, puisque nous sommes aussi doués de raison; à quoi bon posséder une vie éternelle, si ce n'est point une vie heureuse? car mieux vaut une félicité temporelle qu'une éternité misérable; être sujets aux passions, c'est un triste privilége que nous possédons comme eux et qui est un effet de notre misère. Enfin, comment un corps aérien serait-il une qualité d'un grand prix, quand il est certain que toute âme, quelle que soit sa nature, est de soi supérieure à tout corps, et dès lors comment le culte divin, hommage de l'âme, serait-il dû à ce qui est au-dessous d'elle? Que si parmi les qualités qu'Apulée attribue aux démons, il comptait la vertu, la sagesse et la félicité, s'il disait que

ces avantages leur sont communs avec les dieux et qu'ils les possèdent éternellement, je verrais là quelque chose de grand et de désirable; et cependant on ne devrait pas encore les adorer comme on adore Dieu, mais plutôt adorer en Dieu la source de ces merveilleux dons. Tant il s'en faut qu'ils méritent les honneurs divins, ces animaux aériens qui n'ont la raison que pour pouvoir être misérables, les passions que pour l'être en effet, l'éternité que pour l'être éternellement !

CHAPITRE XVII.

S'il convient à l'homme d'adorer des esprits dont il lui est commandé de fuir les vices.

Pour ne considérer maintenant dans les démons que ce qui leur est commun avec les hommes, suivant Apulée, c'est-à-dire les passions, s'il est vrai que chacun des quatre éléments ait ses animaux, le feu et l'air les immortels, la terre et l'eau les mortels, je voudrais bien savoir pourquoi les âmes des démons sont sujettes aux troubles et aux orages des passions; car le mot passion, comme le mot grec πάθος, dont il dérive, marque un état de perturbation, un mouvement de l'âme contraire à la raison. Comment se fait-il donc que l'âme des démons éprouve ces passions dont les bêtes sont exemptes? Si en effet il se trouve en elles quelques mouvements analogues, on n'y peut voir des perturbations contraires à la raison, les bêtes étant privées de raison. Dans les hommes, quand la passion trouble l'âme, c'est un effet de sa folie ou de sa misère; car nous ne possédons point

ici-bas cette béatitude et cette perfection de la sagesse qui nous sont promises à la fin des temps au sortir de ce corps périssable. Quant aux dieux, nos philosophes prétendent que s'ils sont à l'abri des passions, c'est qu'ils possèdent non-seulement l'éternité, mais la béatitude, et quoiqu'ils aient une âme comme le reste des animaux, cette âme est pure de toute tache et de toute altération. Eh bien! s'il en va de la sorte, si les dieux ne sont point sujets aux passions, en tant qu'animaux doués de béatitude et exempts de misère, si les bêtes en sont affranchies, en qualité d'animaux incapables de misère comme de béatitude, il reste que les démons y soient accessibles au même titre que les hommes, à titre d'animaux misérables.

Quelle déraison ou plutôt quelle folie de nous asservir aux démons par un culte, quand la véritable religion nous délivre des passions vicieuses qui nous rendent semblables à eux! Car Apulée, qui les épargne beaucoup et les juge dignes des honneurs divins, Apulée lui-même est forcé de reconnaître qu'ils sont sujets à la colère; et la vraie religion nous ordonne de ne point céder à la colère, mais d'y résister. Les démons se laissent séduire par des présents, et la vraie religion ne veut pas que l'intérêt décide de nos préférences. Les démons se complaisent aux honneurs, et la vraie religion nous défend d'y être sensibles. Les démons aiment ceux-ci, haïssent ceux-là, non par le choix sage et calme de la raison, mais par l'entraînement d'une âme passionnée; et la vraie religion nous prescrit d'aimer même nos ennemis. Enfin tous ces mouvements du cœur, tous ces orages

de l'esprit, tous ces troubles et toutes ces tempêtes de l'âme, dont Apulée convient que les démons sont agités, la vraie religion nous ordonne de nous en affranchir. N'est-ce donc pas une folie et un aveuglement déplorables que de s'humilier par l'adoration devant des êtres à qui on désire ne pas être semblable, et de prendre pour objet de sa religion des dieux qu'on ne veut pas imiter, quand toute la substance de la religion c'est d'imiter ce qu'on adore?

CHAPITRE XVIII.

Ce qu'on doit penser d'une religion qui reconnaît les démons pour médiateurs nécessaires des hommes auprès des dieux.

C'est donc en vain qu'Apulée et ses adhérents font aux démons l'honneur de les placer dans l'air, entre le ciel et la terre, pour transmettre aux dieux les prières des hommes et aux hommes les faveurs des dieux, sous prétexte qu'*aucun dieu ne communique avec l'homme*[1], suivant le principe qu'ils attribuent à Platon. Chose singulière! ils ont pensé qu'il n'était pas convenable aux dieux de se mêler aux hommes, mais qu'il était convenable aux démons d'être le lien entre les prières des hommes et les bienfaits des dieux; de sorte que l'homme juste, étranger par cela même aux arts de la magie, sera obligé de prendre pour intercesseurs auprès des dieux ceux qui se plaisent à ces criminelles pratiques, alors que l'aversion qu'elles lui inspirent est justement ce qui le rend plus digne d'être exaucé par les dieux. Aussi bien ces

[1] Voyez Apulée, *De deo Socratis*; Platon, *Banquet*, discours de Diotime, page 203, A, trad. fr., tome VI, p. 290.

mêmes démons aiment les turpitudes du théâtre, tandis que la pudeur les déteste; ils se plaisent à tous les maléfices de la magie[1], tandis que l'innocence les a en mépris. Voilà donc l'innocence et la pudeur condamnées, pour obtenir quelque faveur des dieux, à prendre pour intercesseurs leurs propres ennemis. C'est en vain qu'Apulée chercherait à justifier les fictions des poëtes et les infamies du théâtre; nous avons à lui opposer l'autorité respectée de son maître Platon, si toutefois l'homme peut à ce point renoncer à la pudeur que non-seulement il aime des choses honteuses, mais qu'il les juge agréables à la divinité.

CHAPITRE XIX.

Que la magie est impie, ayant pour base la protection des esprits malins.

Pour confondre ces pratiques de la magie, dont quelques hommes sont assez malheureux et assez impies pour tirer vanité, je ne veux d'autre témoin que l'opinion publique. Si en effet les opérations magiques sont l'ouvrage de divinités dignes d'adoration, pourquoi sont-elles si rudement frappées par la sévérité des lois? Sont-ce les chrétiens qui ont fait ces lois? Admettez que les maléfices des magiciens ne soient pas pernicieux au genre humain, pourquoi ces vers d'un illustre poëte :

« J'en atteste les dieux, et toi-même, chère sœur, et ta tête chérie, c'est à regret que j'ai recours aux conjurations magiques[2]. »

[1] Voyez Virgile, *Énéide*, livre VII, v. 338.
[2] *Ibid.*, livre IV, v. 492, 493.

Et pourquoi cet autre vers[1] :

« Je l'ai vu transporter des moissons d'un champ dans un autre. »

allusion à cette science pernicieuse et criminelle qui fournissait, disait-on, le moyen de transporter à son gré les fruits de la terre? Et puis Cicéron ne remarque-t-il pas qu'une loi des Douze Tables, c'est-à-dire une des plus anciennes lois de Rome, punit sévèrement les magiciens[2]? Enfin est-ce devant des magistrats chrétiens qu'Apulée fut accusé de magie[3]? Certes, s'il eût pensé que ces pratiques fussent innocentes, pieuses et en harmonie avec les œuvres de la puissance divine, il devait non-seulement les avouer, mais faire profession de s'en servir et protester contre des lois qui interdisent et condamnent un art digne d'admiration et de respect. De cette façon, ou il aurait persuadé ses juges, ou si trop attachés à d'injustes lois ils l'avaient condamné à mort, les démons n'auraient pas manqué de récompenser son courage. C'est ainsi que lorsqu'on imputait à crime à nos martyrs cette religion chrétienne où ils croyaient fermement trouver leur salut et une éternité de gloire, ils ne la reniaient pas pour éviter des peines temporelles, mais au contraire ils la confessaient, ils la professaient, ils la proclamaient; et

[1] Églogue 8e, v. 99.

[2] Un fragment de la loi des Douze Tables porte : *Qui fruges excantasit. Qui malum carmen incantasit... Non alienam segetem pelexeris.* Voyez Pline, *Hist. nat.*, lib. XXVIII, cap. 2. — Sénèque, *Quæst. natur.*, lib. IV. — Apulée, *Apologie*, pag. 304.

[3] Apulée fut cité pour crime de magie devant le gouverneur de l'Afrique, Claudius, qui n'était rien moins que chrétien. Voyez Lettres de Marcellinus et de saint Augustin, 136, 138.

c'est en souffrant pour elle avec courage et fidélité, c'est en mourant avec une tranquillité pieuse qu'ils firent rougir la loi de son injustice et en amenèrent la révocation. Telle n'a point été la conduite du philosophe platonicien. Nous avons encore le discours très-étendu et très-disert où il se défend contre l'accusation de magie, et s'il s'efforce d'y paraître innocent, c'est en niant des actions qu'on ne peut faire innocemment. Or, tous ces prodiges de la magie, qu'il juge avec raison condamnables, ne s'accomplissent-ils point par la science et par les œuvres des démons? Pourquoi donc veut-il qu'on les honore? pourquoi dit-il que nos prières ne peuvent parvenir aux dieux que par l'entremise de ces mêmes démons dont nous devons fuir les œuvres, si nous voulons que nos prières parviennent jusqu'au vrai Dieu? D'ailleurs je demande quelle sorte de prières les démons présentent aux dieux bons : des prières magiques ou des prières permises? les premières, ils n'en veulent pas; les secondes, ils les veulent par d'autres médiateurs. De plus si un pécheur pénitent vient à prier, se reconnaissant coupable d'avoir donné dans la magie, obtiendra-t-il son pardon par l'intercession de ceux qui l'ont poussé au crime? ou bien les démons eux-mêmes, pour obtenir le pardon des pécheurs, feront-ils tous les premiers pénitence pour les avoir séduits? C'est ce qui n'est jamais venu à l'esprit de personne; car s'ils se repentaient de leurs crimes et en faisaient pénitence, ils n'auraient pas la hardiesse de revendiquer pour eux les honneurs divins; une superbe si détestable ne peut s'accorder avec une humilité si digne de pardon.

CHAPITRE XX.

S'il est croyable que des dieux bons préfèrent avoir commerce avec les démons qu'avec les hommes.

Il y a, suivant eux, une raison pressante et impérieuse qui fait que les démons sont les médiateurs nécessaires entre les dieux et les hommes. Voyons cette raison, cette prétendue nécessité. C'est, disent-ils, qu'aucun dieu ne communique avec l'homme. Voilà une étrange idée de la sainteté divine! elle empêche Dieu de communiquer avec l'homme suppliant et le fait entrer en commerce avec le démon superbe! Ainsi Dieu ne communique pas avec l'homme pénitent, et il communique avec le démon séducteur; il ne communique pas avec l'homme qui invoque la divinité, et il communique avec le démon qui l'usurpe; il ne communique pas avec l'homme implorant l'indulgence, et il communique avec le démon conseillant l'iniquité; il ne communique pas avec l'homme qui, éclairé par les livres des philosophes, chasse les poëtes d'un État bien réglé, et il communique avec le démon, qui exige du sénat et des pontifes qu'on représente sur la scène les folles imaginations des poëtes; il ne communique pas avec l'homme qui interdit d'imputer aux dieux des crimes fantastiques, et il communique avec le démon qui se complaît à voir ces crimes donnés en spectacle; il ne communique pas avec l'homme qui punit par de justes lois les pratiques des magiciens, et il communique avec le démon qui enseigne et exerce la magie; il ne communique pas avec l'homme qui fuit les

œuvres des démons, et il communique avec le démon qui tend des piéges à la faiblesse de l'homme!

CHAPITRE XXI.

Si les dieux se servent des démons comme de messagers et d'interprètes, et s'ils sont trompés par eux, à leur insu ou de leur plein gré.

Mais, disent-ils, ce qui vous paraît d'une absurdité et d'une indignité révoltantes est absolument nécessaire, les dieux de l'éther ne pouvant rien savoir de ce que font les habitants de la terre que par l'intermédiaire des démons de l'air; car l'éther est loin de la terre, à une hauteur prodigieuse, au lieu que l'air est à la fois contigu à l'éther et à la terre. O l'admirable sagesse et le beau raisonnement! Il faut, d'un côté, que les dieux dont la nature est essentiellement bonne aient soin des choses humaines, de peur qu'on ne les juge indignes d'être honorés; de l'autre côté, il faut que, par suite de la distance des éléments, ils ignorent ce qui se passe sur la terre, afin de rendre indispensable le ministère des démons et d'accréditer leur culte parmi les peuples, sous prétexte que c'est par leur entremise que les dieux peuvent être informés des choses d'en bas et venir au secours des mortels. Si cela est, des dieux bons connaissent mieux les démons par la proximité de leurs corps que les hommes par la bonté de leurs âmes. O déplorable nécessité, ou plutôt ridicule et vaine erreur, imaginée pour couvrir le néant de vaines divinités! En effet, s'il est possible aux dieux de voir notre esprit par leur propre esprit libre des obstacles du corps,

ils n'ont pas besoin pour cela du ministère des démons; si, au contraire, les dieux ne connaissent les esprits qu'en percevant à l'aide de leur propre corps éthéré les signes corporels, tels que le visage, la parole, les mouvements, si c'est de la sorte qu'ils recueillent les messages des démons, rien n'empêche qu'ils ne soient abusés par leurs mensonges. Or, comme il est impossible que la divinité soit trompée par les démons, il est impossible aussi que la divinité ignore ce que font les hommes.

J'adresserais volontiers une question à ces philosophes : les démons ont-ils fait connaître aux dieux l'arrêt prononcé par Platon contre les fictions sacriléges des poëtes, sans leur avouer le plaisir qu'ils prennent à ces fictions? ou bien ont-ils gardé le silence sur ces deux choses? ou bien les ont-ils révélées toutes deux, ainsi que leur libertinage, plus injurieux à la divinité que la religieuse sagesse de Platon? ou bien, enfin, ont-ils caché aux dieux la condamnation dont Platon a frappé la licence calomnieuse du théâtre? et, en même temps, ont-ils eu l'audace et l'impudeur de leur avouer le plaisir criminel qu'ils prennent à ce spectacle des dieux avilis? Qu'on choisisse entre ces quatre suppositions : je n'en vois aucune où il ne faille penser beaucoup de mal des dieux bons. Si l'on admet la première, il faut accorder qu'il n'a pas été permis aux dieux bons de communiquer avec un bon philosophe qui les défendait contre l'outrage, et qu'ils ont communiqué avec les démons qui se réjouissaient de les voir outragés. Ce bon philosophe, en effet, était trop loin des dieux bons, pour qu'il leur fût possible de le con-

naître autrement que par des démons méchants qui ne leur étaient pas déjà très-bien connus malgré le voisinage. Si l'on veut que les démons aient caché aux dieux tout ensemble et le pieux arrêt de Platon et leurs plaisirs sacriléges, à quoi sert aux dieux, pour la connaissance des choses humaines, l'entremise des démons, du moment qu'ils ne savent pas ce que font des hommes pieux, par respect pour la majesté divine, contre le libertinage des esprits méchants? J'admets la troisième supposition, que les démons n'ont pas fait connaître seulement aux dieux le pieux sentiment de Platon, mais aussi le plaisir criminel qu'ils prennent à voir la divinité avilie, je dis qu'un tel rapport adressé aux dieux est plutôt un insigne outrage. Et cependant, on admet que les dieux, sachant tout cela, n'ont pas rompu commerce avec les démons ennemis de leur dignité comme de la piété de Platon, mais qu'ils ont chargé ces indignes voisins de transmettre leurs dons au vertueux Platon, trop éloigné d'eux pour les recevoir de leur main. Ils sont donc tellement liés par la chaîne indissoluble des éléments qu'ils peuvent communiquer avec leurs calomniateurs et ne le peuvent pas avec leurs défenseurs, connaissant les uns et les autres, mais ne pouvant pas changer le poids de la terre et de l'air. Reste la quatrième supposition, mais c'est la pire de toutes : car comment admettre que les démons aient révélé aux dieux et les fictions calomnieuses de la poésie et les folies sacriléges du théâtre et leur passion ardente pour les spectacles et le plaisir singulier qu'ils y prennent, et qu'en même temps ils leur aient dissimulé que Platon, au nom d'une

philosophie sévère, a banni ces jeux criminels d'un État bien réglé? A ce compte, les dieux seraient contraints d'apprendre par ces étranges messagers les déréglements les plus coupables, ceux de ces messagers mêmes, et il ne leur serait pas permis de connaître les bons sentiments des philosophes; singulier moyen d'information, qui leur apprend ce qu'on fait pour les outrager et leur cache ce qu'on fait pour les honorer!

CHAPITRE XXII.

Qu'il faut, malgré Apulée, rejeter le culte des démons.

Ainsi donc, puisqu'il est impossible d'admettre aucune de ces quatre suppositions, il faut rejeter sans réserve cette doctrine d'Apulée et de ses adhérents, que les démons sont placés entre les hommes et les dieux, comme des interprètes et des messagers, pour transmettre au ciel les vœux de la terre et à la terre les bienfaits du ciel. Tout au contraire, ce sont des esprits possédés du besoin de nuire, étrangers à toute idée de justice, enflés d'orgueil, livides d'envie, artisans de ruses et d'illusions; ils habitent l'air, en effet, mais comme une prison analogue à leur nature, où ils ont été condamnés à faire leur séjour après avoir été chassés des hauteurs du ciel pour leur transgression inexpiable; et bien que l'air soit situé au-dessus de la terre et des eaux, les démons ne sont pas pour cela moralement supérieurs aux hommes, qui ont sur eux un tout autre avantage que celui du corps, c'est de posséder une âme pieuse et d'avoir mis leur confiance dans l'appui du vrai Dieu. Je con-

viens que les démons dominent sur un grand nombre d'hommes indignes de participer à la religion véritable; c'est aux yeux de ceux-là qu'ils se sont fait passer pour des dieux, grâce à leurs faux prestiges et à leurs fausses prédictions. Encore n'ont-ils pu réussir à tromper ceux de ces hommes qui ont considéré leurs vices de plus près, et alors ils ont pris le parti de se donner pour médiateurs entre les dieux et les hommes, et pour distributeurs des bienfaits du ciel. Ainsi s'est formée l'opinion de ceux qui, connaissant les démons pour des esprits méchants, et persuadés que les dieux sont bons par nature, ne croyaient pas à la divinité des démons et refusaient de leur rendre les honneurs divins, sans oser toutefois les en déclarer indignes, de crainte de heurter les peuples asservis à leur culte par une superstition invétérée.

CHAPITRE XXIII.

Ce que pensait Hermès Trismégiste de l'idolâtrie, et comment il a pu savoir que les superstitions de l'Égypte seraient abolies.

Hermès l'Égyptien [1], celui qu'on appelle Trismégiste, a eu d'autres idées sur les démons. Apulée, en effet, tout en leur refusant le titre de dieux, voit en eux les médiateurs nécessaires des hommes auprès des dieux, et dès lors le culte des démons et celui

[1] Au temps de saint Augustin, il circulait un très-grand nombre d'ouvrages qu'on supposait traduits de l'égyptien en grec ou en latin et composés par Hermès. Rien de plus suspect que l'authenticité des livres hermétiques; rien de plus douteux que l'existence d'Hermès, personnage symbolique en qui se résumait toute la science et tous les arts de l'antique Égypte.

des dieux restent inséparables; Hermès, au contraire, distingue deux sortes de dieux : les uns qui ont été formés par le Dieu suprême, les autres qui sont l'ouvrage des hommes. A s'en tenir là, on conçoit d'abord que ces dieux, ouvrages des hommes, ce sont les statues qu'on voit dans les temples; point du tout; suivant Hermès, les statues visibles et tangibles ne sont que le corps des dieux, et il les croit animées par de certains esprits qu'on a su y attirer et qui ont le pouvoir de nuire comme aussi celui de faire du bien à ceux qui leur rendent les hommages du culte et les honneurs divins. Unir ces esprits invisibles à une matière corporelle pour en faire des corps animés, des symboles vivants dédiés et soumis aux esprits qui les habitent, voilà ce qu'il appelle faire des dieux, et il soutient que les hommes possèdent ce grand et merveilleux pouvoir. Je rapporterai ici ses paroles, telles qu'elles sont traduites dans notre langue[1] : « Puisque l'alliance et la société des hommes et des dieux fait le sujet de notre entretien, considérez, Esculape, quelle est la puissance et la force de l'homme. De même que le Seigneur et Père, Dieu en un mot, a produit les dieux du ciel, ainsi l'homme a formé les dieux qui font leur séjour dans les temples et habitent auprès de lui. » Et un peu après : « L'homme donc, se souvenant de sa nature et de son origine, persévère dans cette imitation de la di-

[1] Saint Augustin cite ici une traduction attribuée à Apulée du dialogue hermétique intitulé *Esculape*. C'est une compilation d'idées hébraïques, égyptiennes, platoniciennes, où se trahit la main d'un falsificateur des premiers siècles de l'Église. Voyez la dissertation de M. Guigniaut *De* Ἑρμοῦ *seu Mercurii mythologia*. Paris, 1835.

vinité, de sorte qu'à l'exemple de ce Père et Seigneur qui a fait des dieux éternels comme lui, l'homme s'est formé des dieux à sa ressemblance. » Ici Esculape, à qui Hermès s'adresse, lui ayant dit : « Tu veux parler des statues, Trismégiste, » celui-ci répond : « Oui, c'est des statues que je parle, Esculape, quelque doute qui puisse t'arrêter, de ces statues vivantes, toutes pénétrées d'esprit et de sentiment, qui font tant et de si grandes choses, de ces statues qui connaissent l'avenir et le prédisent par les sortiléges, les devins, les songes et de plusieurs autres manières, qui envoient aux hommes des maladies et qui les guérissent, qui répandent enfin dans les cœurs, suivant le mérite de chacun, la joie ou la tristesse. Ignores-tu, Esculape, que l'Égypte est l'image du ciel, ou pour mieux parler que le ciel, avec ses mouvements et ses lois, y est comme descendu; enfin, s'il faut tout dire, que notre pays est le temple de l'univers? Et cependant, puisqu'il est d'un homme sage de tout prévoir, voici une chose que vous ne devez pas ignorer : un temps viendra où il sera reconnu que les Égyptiens ont vainement gardé dans leur cœur pieux un culte fidèle à la divinité, et toutes leurs cérémonies saintes tomberont dans l'oubli et le néant. »

Hermès s'étend fort longuement sur ce sujet, et il semble prédire le temps où la religion chrétienne devait détruire les vaines superstitions de l'idolâtrie par la puissance de sa vérité et de sa sainteté librement victorieuses, alors que la grâce du vrai Sauveur viendrait arracher l'homme au joug des dieux qui sont l'ouvrage de l'homme, pour le soumettre au

Dieu dont l'homme est l'ouvrage. Mais, quand il fait cette prédiction, Hermès, tout en parlant en ami déclaré des prestiges des démons, ne prononce pas nettement le nom du christianisme; il déplore au contraire, avec l'accent de la plus vive douleur, la ruine future de ces pratiques religieuses qui, suivant lui, entretenaient en Égypte la ressemblance de l'homme avec les dieux. Car il était de ceux dont l'Apôtre dit : « Ils ont connu Dieu sans le glorifier et l'adorer comme Dieu; mais ils se sont perdus dans leurs chimériques pensées, et leur cœur insensé s'est rempli de ténèbres. En se disant sages, ils sont devenus fous, et ils ont prostitué la gloire de l'incorruptible divinité à l'image de l'homme corruptible[1]. »

On trouve en effet dans Hermès un grand nombre de pensées vraies sur le Dieu unique et véritable qui a créé l'univers; et je ne sais par quel aveuglement de cœur il a pu vouloir que les hommes demeurassent toujours soumis à ces dieux qui sont, il en convient, leur propre ouvrage, et s'affliger de la ruine future de cette superstition. Comme s'il y avait pour l'homme une condition plus malheureuse que d'obéir en esclave à l'œuvre de ses mains! Après tout, il lui est plus facile de cesser d'être homme, en adorant les dieux qu'il a faits, qu'il ne l'est à ces idoles de devenir dieux par le culte qu'il leur rend; que l'homme en effet, *déchu de l'état glorieux où il a été mis*[2], *descende au rang des brutes*, c'est une chose plus facile que de voir l'ouvrage de l'homme devenir plus excellent que l'ouvrage de Dieu fait à

[1] *Rom.*, I, 21.
[2] *Psal.*, XLVIII, 12.

son image, c'est-à-dire que l'homme même. Et il est juste par conséquent que l'homme tombe infiniment au-dessous de son créateur, quand il met au-dessus de soi sa propre créature.

Voilà les illusions pernicieuses et les erreurs sacriléges dont Hermès l'Égyptien prévoyait et déplorait l'abolition; mais sa plainte était aussi impudente que sa science était téméraire. Car le Saint-Esprit ne lui révélait pas l'avenir comme il faisait aux saints prophètes, qui, certains de la chute future des idoles, s'écriaient avec joie : « Si l'homme se fait des dieux, ce ne seront point des dieux véritables (*Jérém.*, XVI, 20). » Et ailleurs : « Le jour viendra, dit le Seigneur, où je chasserai les noms des idoles de la face de la terre, et la mémoire même en périra (*Zach.*, XIII, 2). » Et Isaïe, prophétisant de l'Égypte en particulier : « Les idoles de l'Égypte seront renversées devant le Seigneur et le cœur des Égyptiens se sentira vaincu (*Isai.*, XIX, 1). » Parmi les inspirés du Saint-Esprit, il faut placer aussi ces personnages qui se réjouissaient des événements futurs dévoilés à leurs regards, comme Siméon et Anne[1], qui connurent Jésus-Christ aussitôt après sa naissance; ou comme Élisabeth[2], qui le connut en esprit dès sa conception; ou comme saint Pierre qui s'écria, éclairé par une révélation du Père : « Vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant (*Matth.*, XVI, 16). » Quant à cet Égyptien, les esprits qui lui avaient révélé le temps de leur défaite étaient ceux-là même qui dirent en tremblant à Notre Seigneur pendant sa vie mor-

[1] *Luc*, II, 27 et 38.
[2] *Ibid.*, I, 43.

telle : « Pourquoi êtes-vous venu nous perdre avant le temps (*Ibid.*, VIII, 29)? » soit qu'ils fussent surpris de voir arriver sitôt ce qu'ils prévoyaient à la vérité, mais sans le croire si proche, soit qu'ils fissent consister leur perdition à être démasqués et méprisés. Et cela arrivait avant le temps, c'est-à-dire avant l'époque du jugement, où ils seront livrés à la damnation éternelle avec tous les hommes qui auront accepté leur société; car ainsi l'enseigne la religion, celle qui ne trompe pas, qui n'est pas trompée, et qui ne ressemble pas à ce prétendu sage flottant à tout vent de doctrine[1], mêlant le faux avec le vrai, et se lamentant sur la ruine d'une religion convaincue d'erreur par son propre aveu.

CHAPITRE XXIV.

Que tout en déplorant la ruine future de la religion de ses pères, Hermès en confesse ouvertement la fausseté.

Après un long discours, Hermès reprend en ces termes ce qu'il avait dit des dieux formés par la main des hommes : « En voilà assez pour le moment sur ce sujet; revenons à l'homme et à ce don divin de la raison qui lui mérite le nom d'animal raisonnable. On a beaucoup célébré les merveilles de la nature humaine; mais si étonnantes qu'elles paraissent, elles ne sont rien à côté de cette merveille incomparable, l'art d'inventer et de faire des dieux. Nos pères, en effet, tombés dans l'incrédulité et aveuglés par de grandes erreurs qui les détournaient de la religion et

[1] *Ephes.*, IV, 14.

du culte, imaginèrent de former des dieux de leurs propres mains; cet art une fois inventé, ils y joignirent une vertu mystérieuse empruntée à la nature universelle, et, dans l'impuissance où ils étaient de faire des âmes, ils évoquèrent celles des démons ou des anges, et, les attachant à ces images sacrées et aux divins mystères, ils donnèrent à leurs idoles le pouvoir de faire du bien ou du mal. » Je ne sais en vérité si les démons évoqués en personne voudraient faire des aveux aussi complets; Hermès, en effet, dit en propres termes : « Nos pères, tombés dans l'incrédulité et aveuglés par de grandes erreurs qui les détournaient de la religion et du culte, imaginèrent de former des dieux de leurs propres mains. » Or, ne pourrait-il pas se contenter de dire : Nos pères ignoraient la vérité? Mais non; il prononce le mot d'*erreur*, et il dit même *de grandes erreurs*. Telle est donc l'origine de ce grand art de faire des dieux : c'est l'erreur, c'est l'incrédulité, c'est l'oubli de la religion et du culte. Et cependant notre sage Égyptien déplore la ruine future de cet art, comme s'il s'agissait d'une religion divine. N'est-il pas évident, je le demande, qu'en confessant de la sorte l'erreur de ses pères, il cède à une force divine, comme en déplorant la défaite future des démons, il cède à une force diabolique? Car enfin, si c'est par l'erreur, par l'incrédulité, par l'oubli de la religion et du culte qu'a été trouvé l'art de faire des dieux, il ne faut plus s'étonner que toutes les œuvres de cet art détestable, conçues en haine de la religion divine, soient détruites par cette religion, puisqu'il appartient à la vérité de redresser l'erreur, à la foi

de vaincre l'incrédulité, à l'amour qui ramène à Dieu de triompher de la haine qui en détourne.

Supposons que Trismégiste, en nous apprenant que ses pères avaient inventé l'art de faire des dieux, n'eût rien dit des causes de cette invention, c'eût été à nous de comprendre, pour peu que nous fussions éclairés par la piété, que jamais l'homme n'eût imaginé rien de semblable, s'il ne se fût détourné du vrai, s'il eût gardé à Dieu une foi digne de lui, s'il fût resté attaché au culte légitime et à la bonne religion. Et toutefois, si nous eussions, nous, attribué l'origine de l'idolâtrie à l'erreur, à l'incrédulité, à l'oubli de la vraie religion, l'impudence des adversaires du christianisme serait, jusqu'à un certain point, supportable; mais quand celui qui admire avec transport dans l'homme cette puissance de faire des dieux et prévoit avec douleur le temps où les lois humaines elles-mêmes aboliront ces fausses divinités instituées par les hommes, quand ce même personnage vient confesser ouvertement les causes de cette idolâtrie, savoir, l'erreur, l'incrédulité et l'oubli de la religion véritable, que devons-nous dire ou plutôt que devons-nous faire, sinon rendre des actions de grâces immortelles au Seigneur notre Dieu, pour avoir renversé ce culte sacrilége par des causes toutes contraires à celles qui le firent établir? Car ce qui avait été établi par l'erreur a été renversé par la vérité; ce qui avait été établi par l'incrédulité a été renversé par la foi; ce qui avait été établi par la haine du culte véritable a été rétabli par l'amour du seul vrai Dieu. Ce merveilleux changement ne s'est pas opéré seulement en Égypte, unique objet

des lamentations que l'esprit des démons inspire à Trismégiste; il s'est étendu à toute la terre, qui chante au Seigneur un nouveau cantique, selon cette prédiction des Écritures vraiment saintes et vraiment prophétiques : « Chantez au Seigneur un cantique nouveau, chantez au Seigneur, peuples de toute la terre (*Psal.*, XCV, 1). » Aussi le titre de ce Psaume porte-t-il : « Quand la maison s'édifiait après la captivité. » En effet, la maison du Seigneur, cette Cité de Dieu qui est la sainte Église, s'édifie par toute la terre, après la captivité où les démons retenaient les vrais croyants, devenus maintenant les pierres vivantes de l'édifice. Car bien que l'homme fût l'auteur de ses dieux, cela n'empêchait pas qu'il ne leur fût soumis par le culte qu'il leur rendait et qui le faisait entrer dans leur société, je parle de la société des démons, et non de celle de ces idoles sans vie. Que sont en effet les idoles, sinon des êtres qui ont eu des yeux et ne voient pas, suivant la parole de l'Écriture[1], et qui, pour être des chefs-d'œuvre de l'art, n'en restent pas moins dépourvus de sentiment et de vie? Mais les esprits immondes, liés à ces idoles par un art détestable, avaient misérablement asservi les âmes de leurs adorateurs en se les associant. C'est pourquoi l'Apôtre dit : « Nous savons qu'une idole n'est rien... et c'est aux démons, et non à Dieu, que les gentils offrent leurs victimes. Or, je ne veux pas que vous ayez aucune société avec les démons (I *Cor.*, VIII, 4; X, 20). » C'est donc après cette captivité, qui asservissait les hommes aux dé-

[1] *Psal.*, CXIII, 13.

mons, que la maison de Dieu s'édifie par toute la terre, et de là le titre du psaume où il est dit : « Chantez au Seigneur un cantique nouveau ; chantez au Seigneur, peuples de toute la terre ; chantez au Seigneur, et bénissez son saint nom ; annoncez dans toute la suite des jours son assistance salutaire ; annoncez sa gloire parmi les nations et ses merveilles au milieu de tous les peuples ; car le Seigneur est grand et infiniment louable ; il est plus redoutable que tous les dieux, car tous les dieux des gentils sont des démons, mais le Seigneur a fait les cieux (*Psal.*, XCV, 1, 2, 3, 4, 5). »

Ainsi, celui qui s'affligeait de prévoir un temps où le culte des idoles serait aboli et où les démons cesseraient de dominer sur leurs adorateurs, souhaitait, sous l'inspiration de l'esprit du mal, que cette captivité durât toujours, au lieu que le Psalmiste célèbre le moment où elle finira et où une maison sera édifiée par toute la terre. Trismégiste prédisait donc en gémissant ce que le prophète prédit avec allégresse, et comme le saint Esprit qui anime les saints prophètes est toujours victorieux, Trismégiste lui-même a été miraculeusement contraint d'avouer que les institutions dont la ruine lui causait tant de douleur n'avaient pas été établies par des hommes sages, fidèles et religieux, mais par des ignorants, des incrédules et des impies. Il a beau appeler les idoles des dieux, du moment qu'il avoue qu'elles sont l'ouvrage d'hommes auxquels nous ne devons pas nous rendre semblables, par là même il confesse, malgré qu'il en ait, qu'elles ne doivent point être adorées par ceux qui ne ressemblent pas à ces hommes, c'est-à-

dire qui sont sages, croyants et religieux. Il confesse, en outre, que ceux mêmes qui ont inventé l'idolâtrie ont consenti à reconnaître pour dieux des êtres qui ne sont point dieux, suivant cette parole du prophète : « Si l'homme se fait des dieux, ce ne sont point des dieux véritables (*Jérém.*, XVI, 20). » Lors donc que Trismégiste appelle dieux de tels êtres, reconnus par de tels adorateurs et formés par de tels ouvriers, lorsqu'il prétend que des démons, qu'un art ténébreux a attachés à de certains simulacres par le lien de leurs passions, sont des dieux de fabrique humaine, il ne va pas du moins jusqu'à cette opinion absurde du platonicien Apulée, que les démons sont des médiateurs entre les dieux, que Dieu a faits, et les hommes, qui sont également son ouvrage, et qu'ils transmettent aux dieux les prières des hommes, ainsi qu'aux hommes les faveurs des dieux. Car il serait par trop absurde que les dieux créés par l'homme eussent auprès des dieux que Dieu a faits plus de pouvoir que n'en a l'homme qui a aussi Dieu pour auteur. En effet, le démon qu'un homme a lié à une statue par un art impie est devenu un dieu, mais pour cet homme seulement, et non pour tous les hommes. Quel est donc ce dieu qu'un homme ne saurait faire sans être aveugle, incrédule et impie?

Enfin, si les démons qu'on adore dans les temples et qui sont liés par je ne sais quel art à leurs images visibles, ne sont point des médiateurs et des interprètes entre les dieux et les hommes, soit à cause de leurs mœurs détestables, soit parce que les hommes, même en cet état d'ignorance, d'incrédulité et d'impiété où ils ont imaginé de faire des dieux, sont d'une

nature supérieure à ces démons enchaînés par leur art au corps des idoles, il s'ensuit finalement que ces prétendus dieux n'ont de pouvoir qu'à titre de démons et que dès lors ils nuisent ouvertement aux hommes, ou que s'ils semblent leur faire du bien, c'est pour leur nuire encore plus en les trompant. Remarquons toutefois qu'ils n'ont ce double pouvoir qu'autant que Dieu le permet par un conseil secret et profond de la Providence, et non pas en qualité de médiateurs et d'amis des dieux. Ils ne sauraient, en effet, être amis de ces dieux excellents que nous appelons Anges, Trônes, Dominations, Principautés, Puissances, toutes créatures raisonnables qui habitent le ciel, et dont ils sont aussi éloignés par la disposition de leur âme que le vice l'est de la vertu et la malice de la bonté.

CHAPITRE XXV.

De ce qu'il peut y avoir de commun entre les saints anges et les hommes.

Ce n'est donc point par la médiation des démons que nous devons aspirer à la bienveillance et aux bienfaits des dieux, ou plutôt des bons anges, mais par l'imitation de leur bonne volonté; de la sorte, en effet, nous sommes avec eux, nous vivons avec eux, et nous adorons avec eux le Dieu qu'ils adorent, bien que nous ne puissions le voir avec les yeux du corps. Aussi bien, la distance des lieux n'est pas tant ce qui nous sépare des anges que l'égarement de notre volonté et la défaillance de notre misérable nature. Et, si nous ne sommes point unis avec eux, la raison

n'en est pas dans notre condition charnelle et terrestre, mais dans l'impureté de notre cœur, qui nous attache à la terre et à la chair. Mais, quand arrive pour nous la guérison, quand nous devenons semblables aux anges, alors la foi nous rapproche d'eux, pourvu que nous ne doutions pas que par leur assistance celui qui les a rendus bienheureux fera aussi notre bonheur.

CHAPITRE XXVI.

Que toute la religion des païens se réduisait à adorer des hommes morts.

Quand il déplore la ruine future de ce culte, qui pourtant, de son propre aveu, ne doit son existence qu'à des hommes pleins d'erreurs, d'incrédulité et d'irréligion, notre Égyptien écrit ces mots dignes de remarque : « Alors cette terre sanctifiée par les temples et les autels sera remplie de sépulcres et de morts. » Comme si les hommes ne devaient pas toujours être sujets à mourir, alors même que l'idolâtrie n'eût pas succombé ! comme si on pouvait donner aux morts une autre place que la terre ! comme si le progrès du temps et des siècles, en multipliant le nombre des morts, ne devait pas accroître celui des tombeaux ! Mais le véritable sujet de sa douleur, c'est qu'il prévoyait sans doute que les monuments de nos martyrs devaient succéder à leurs temples et à leurs autels; et peut-être, en lisant ceci, nos adversaires vont-ils se persuader, dans leur aversion pour les chrétiens et dans leur perversité, que nous adorons les morts dans les tombeaux comme les

païens adoraient leurs dieux dans les temples. Car tel est l'aveuglement de ces impies qu'ils se heurtent, pour ainsi dire, contre des mensonges et ne veulent pas voir des choses qui leur crèvent les yeux. Ils ne considèrent pas que de tous les dieux dont il est parlé dans les livres des païens, à peine s'en trouve-t-il qui n'aient été des hommes, ce qui ne les empêche pas de leur rendre les honneurs divins. Je ne veux pas m'appuyer ici du témoignage de Varron, qui assure que tous les morts étaient regardés comme des dieux mânes, et qui en donne pour preuve les sacrifices qu'on leur offrait, notamment les jeux funèbres, marque évidente, suivant lui, de leur caractère divin, puisque la coutume réservait cet honneur aux dieux; mais pour citer Hermès lui-même, qui nous occupe présentement, dans le même livre où il déplore l'avenir en ces termes : « Cette terre sanctifiée par les temples et les autels sera remplie de sépulcres et de morts, » il avoue que les dieux des Égyptiens n'étaient que des hommes morts. Il vient en effet de rappeler que ses ancêtres, aveuglés par l'erreur, l'incrédulité et l'oubli de la religion divine, trouvèrent le secret de faire des dieux, « et, cet art une fois inventé, y joignirent une vertu mystérieuse empruntée à la nature universelle; après quoi, dans l'impuissance où ils étaient de faire des âmes, ils évoquèrent celles des démons et des anges, et, les attachant à ces images sacrées et aux divins mystères, donnèrent ainsi à leurs idoles le pouvoir de faire du bien et du mal; » puis, il poursuit, comme pour confirmer cette assertion par des exemples, et

s'exprime ainsi : « Votre aïeul, Esculape, a été l'inventeur de la médecine, et on lui a consacré sur la montagne de Libye, près du rivage des Crocodiles, un temple où repose son humanité terrestre, c'est-à-dire son corps ; car ce qui reste de lui, ou plutôt l'homme tout entier, si l'homme est tout entier dans le sentiment de la vie, est remonté meilleur au ciel ; et maintenant, il rend aux malades par sa puissance divine les mêmes services qu'il leur rendait autrefois par la science médicale. » Peut-on avouer plus clairement que l'on adorait comme un dieu un homme mort, au lieu même où était son tombeau? Et quant au retour d'Esculape au ciel, Trismégiste, en l'affirmant, trompe les autres et se trompe lui-même. « Mon aïeul Hermès, ajoute-t-il, ne fait-il pas sa demeure dans une ville qui porte son nom, où il assiste et protége tous les hommes qui s'y rendent de toutes parts? » On rapporte en effet que le grand Hermès, c'est-à-dire Mercure, que Trismégiste appelle son aïeul, a son tombeau dans Hermopolis. Voilà donc des dieux qui de son propre aveu ont été des hommes, Esculape et Mercure. Pour Esculape, les Grecs et les Latins en conviennent, mais à l'égard de Mercure, plusieurs refusent d'y voir un mortel, ce qui n'empêche pas Trismégiste de l'appeler son aïeul. A ce compte, le Mercure de Trismégiste ne serait pas le Mercure des Grecs, bien que portant le même nom. Pour moi, qu'il y en ait deux ou un seul, peu m'importe. Il me suffit d'un Esculape qui d'homme soit devenu dieu, suivant Trismégiste, son petit-fils, dont l'autorité est si grande parmi les païens.

Il poursuit et nous apprend encore « qu'Isis, femme d'Osiris, fait autant de bien quand elle est propice que de mal quand elle est irritée. » Puis, il veut montrer que tous les dieux de fabrique humaine sont de la même nature qu'Isis, ce qui nous fait voir que les démons se faisaient passer pour des âmes de morts attachées aux statues des temples par cet art mystérieux dont Hermès nous a raconté l'origine. C'est dans ce sens qu'après avoir parlé du mal que fait Isis quand elle est irritée, il ajoute : « Les dieux de la terre et du monde sont sujets à s'irriter, ayant reçu des hommes qui les ont formés l'une et l'autre nature. » Ce qui signifie que ces dieux ont une âme et un corps; l'âme, c'est le démon; le corps, c'est la statue. « Voilà pourquoi, dit-il, les Égyptiens les appellent de saints animaux; voilà aussi pourquoi chaque ville honore l'âme de celui qui l'a sanctifiée de son vivant, obéit à ses lois, et porte son nom. » Que dire maintenant de ces plaintes lamentables de Trismégiste, s'écriant que la terre, sanctifiée par les temples et les autels, va se remplir de sépulcres et de morts? Évidemment, l'esprit séducteur qui inspirait Hermès se sentait contraint d'avouer par sa bouche que déjà la terre d'Égypte était pleine en effet de sépulcres et de morts, puisque ces morts y étaient adorés comme des dieux. Et, de là, cette douleur des démons qui prévoient les supplices qui les attendent sur les tombeaux des martyrs; car c'est dans ces lieux vénérables qu'on les a vus plusieurs fois souffrir des tortures, confesser leur nom et sortir des corps des possédés.

CHAPITRE XXVII.

De l'espèce d'honneurs que les chrétiens rendent aux martyrs.

Et toutefois, nous n'avons en l'honneur des martyrs ni temples, ni prêtres, ni cérémonies, parce qu'ils ne sont pas des dieux pour nous, et que leur Dieu est notre seul Dieu. Nous honorons, il est vrai, leurs tombeaux comme ceux de bons serviteurs de Dieu qui ont combattu jusqu'à la mort pour le triomphe de la vérité et de la religion, pour la chute de l'erreur et du mensonge; courage admirable, que n'ont pas eu les sages qui avant eux avaient soupçonné la vérité! Mais qui d'entre les fidèles a jamais entendu un prêtre devant l'autel consacré à Dieu sur les saintes reliques d'un martyr, dire dans les prières : Pierre, Paul ou Cyprien, je vous offre ce sacrifice? C'est à Dieu seul qu'est offert le sacrifice célébré en leur mémoire, à Dieu, qui les a faits hommes et martyrs, et qui a daigné les associer à la gloire de ses saints anges. On ne veut donc par ces solennités que rendre grâce au vrai Dieu des victoires des martyrs et exciter les fidèles à partager un jour, avec l'assistance du Seigneur, leurs palmes et leurs couronnes. Voilà le véritable objet de tous ces actes de piété qui se pratiquent aux tombeaux des saints martyrs : ce sont des honneurs rendus à des mémoires vénérables, et non des sacrifices offerts à des morts comme à des dieux[1]. Ceux mêmes qui y portent des

[1] Saint Augustin a traité à fond cette question dans son écrit *Contre Fauste*, ch. 21.

mets, coutume qui n'est d'ailleurs reçue qu'en fort peu d'endroits, et que les meilleurs chrétiens n'observent pas, les emportent après quelques prières, soit pour s'en nourrir, soit pour les distribuer aux pauvres, et les tiennent seulement pour sanctifiés par les mérites des martyrs au nom du Seigneur des martyrs[1]. Mais, pour voir là des sacrifices, il faudrait ne pas connaître l'unique sacrifice des chrétiens, celui-là même qui s'offre en effet sur ces tombeaux.

Ce n'est donc ni par des honneurs divins, ni par des crimes humains que nous rendons hommage à nos martyrs, comme font les païens à leurs dieux; nous ne leur offrons pas des sacrifices, et nous ne travestissons pas leurs crimes en choses sacrées. Parlerai-je d'Isis, femme d'Osiris, déesse égyptienne, et de ses ancêtres, qui sont tous inscrits au nombre des rois? Un jour, qu'elle leur offrait un sacrifice, elle trouva, dit-on, une moisson d'orge, dont elle montra quelques épis au roi Osiris, son mari, et à Mercure, conseiller de ce prince; et c'est pourquoi on a prétendu l'identifier avec Cérès. Si l'on veut savoir tout le mal qu'elle a fait, qu'on lise, non les poëtes, mais les livres mystiques, ceux dont parla Alexandre[2] à sa mère Olympias, quand il eut reçu les révélations du pontife Léon, et l'on verra à quels hommes et à quelles actions on a consacré le culte divin. A Dieu ne plaise qu'on ose comparer ces dieux, tout dieux qu'on les appelle, à nos saints martyrs, dont nous ne faisons pourtant pas des dieux! Nous n'avons institué

[1] Comp. *Confessions*, livre VI, ch. 2.

[2] Sur cette prétendue lettre d'Alexandre à Olympias, voyez plus haut, ch. 5. Comp. Diodore de Sicile, livre I, ch. 13 et suiv.

en leur honneur ni prêtres, ni sacrifices, parce que tout cela serait inconvenant, illicite, impie, étant offert à tout autre qu'à Dieu; nous ne cherchons pas non plus à les divertir en leur attribuant des actions honteuses ou en leur consacrant des jeux infâmes, comme on fait à ces dieux dont on célèbre les crimes sur la scène, soit qu'ils les aient commis, en effet, quand ils étaient hommes, soit qu'on les invente à plaisir pour le divertissement de ces esprits pervers. Certes, ce n'est pas un dieu de cette espèce que Socrate aurait eu pour inspirateur, s'il avait été véritablement inspiré par un Dieu; mais peut-être est-ce un conte imaginé après coup par des hommes qui ont voulu avoir pour complice dans l'art de faire des dieux un philosophe vertueux, fort innocent, à coup sûr, de pareilles œuvres. Pourquoi donc nous arrêter plus longtemps à démontrer qu'on ne doit point honorer les démons en vue du bonheur de la vie future? Il suffit d'un sens médiocre pour n'avoir plus aucun doute à cet égard. Mais on dira peut-être que si tous les dieux sont bons, il y a parmi les démons les bons et les mauvais, et que c'est aux bons qu'il faut adresser un culte pour obtenir la vie éternelle et bienheureuse; c'est ce que nous allons examiner au livre suivant.

LIVRE IX.

Argument. — Après avoir établi, dans le livre précédent, qu'il ne faut point adorer les démons, cent fois convaincus par leurs propres aveux d'être des esprits pervers, saint Augustin prend à partie ceux d'entre ses adversaires qui font une différence entre deux sortes de démons, les uns bons, les autres mauvais; il démontre que cette différence n'existe pas et qu'il n'appartient à aucun démon, mais au seul Jésus-Christ, d'être le médiateur des hommes en ce qui regarde l'éternelle félicité.

CHAPITRE PREMIER.

Du point où en est la discussion et de ce qui reste à examiner.

Quelques-uns ont avancé qu'il y a de bons et de mauvais dieux : d'autres, qui se sont fait de ces êtres une meilleure idée, les ont placés à un si haut degré d'excellence et d'honneur qu'ils n'ont pas osé croire à de mauvais dieux. Les premiers donnent aux démons le titre de dieux, et quelquefois, mais plus rarement, ils ont appelé les dieux du nom de démons. Ainsi, ils avouent que Jupiter lui-même, dont ils font le roi et le premier de tous les dieux, a été appelé démon par Homère. Quant à ceux qui ne reconnais-

sent que des dieux bons et qui les regardent comme très-supérieurs aux plus vertueux des hommes, ne pouvant nier les actions des démons, ni les regarder avec indifférence, ni les imputer à des dieux bons, ils sont forcés d'admettre une différence entre les démons et les dieux, et lorsqu'ils trouvent la marque des affections déréglées dans les œuvres où se manifeste la puissance des esprits invisibles, ils les attribuent, non pas aux dieux, mais aux démons. D'un autre côté, comme, dans leur système, aucun dieu n'entre en communication directe avec l'homme, il a fallu faire de ces mêmes démons les médiateurs entre les hommes et les dieux, chargés de porter les vœux et de rapporter les grâces. Telle est l'opinion des platoniciens, que nous avons choisis pour contradicteurs, comme les plus illustres et les plus excellents entre les philosophes, quand nous avons discuté la question de savoir si le culte de plusieurs dieux est nécessaire pour obtenir la félicité de la vie future. Et c'est ainsi que nous avons été conduit à rechercher, dans le livre précédent, comment il est possible que les démons, qui se plaisent aux crimes réprouvés par les hommes sages et vertueux, à tous ces sacriléges, à tous ces attentats que les poëtes racontent, non-seulement des hommes, mais aussi des dieux, enfin à ces manœuvres violentes et impies des arts magiques, soient regardés comme plus voisins et plus amis des dieux que les hommes, et capables à ce titre d'appeler les faveurs de la bonté divine sur les gens de bien. Or, c'est ce qui a été démontré absolument impossible.

CHAPITRE II.

Si parmi les démons, tous reconnus pour inférieurs aux dieux, il en est de bons dont l'assistance puisse conduire les hommes à la béatitude véritable.

Le présent livre roulera donc, comme je l'ai annoncé à la fin du précédent, non pas sur la différence qui existe entre les dieux, que les platoniciens disent être tous bons, ni sur celle qu'ils imaginent entre les dieux et les démons, ceux-là séparés des hommes, à leur avis, par un intervalle immense, ceux-ci placés entre les hommes et les dieux, mais sur la différence, s'il y en a une, qui est entre les démons. La plupart, en effet, ont coutume de dire qu'il y a de bons et de mauvais démons, et cette opinion, qu'elle soit professée par les platoniciens ou par toute autre secte, mérite un sérieux examen; car quelque esprit mal éclairé pourrait s'imaginer qu'il doit servir les bons démons, afin de se concilier la faveur des dieux, qu'il croit aussi tous bons, et de se réunir à eux après la mort, tandis qu'enlacé dans les artifices de ces esprits malins et trompeurs, il s'éloignerait infiniment du vrai Dieu, avec qui seul, en qui seul et par qui seul l'âme de l'homme, c'est-à-dire l'âme raisonnable et intellectuelle, possède la félicité.

CHAPITRE III.

Des attributions des démons, suivant Apulée, qui, sans leur refuser la raison, ne leur accorde cependant aucune vertu.

Quelle est donc la différence des bons et des mauvais démons? Le platonicien Apulée, dans un traité

général sur la matière[1], où il s'étend longuement sur leurs corps aériens, ne dit pas un mot des vertus dont ils ne manqueraient pas d'être doués, s'ils étaient bons. Il a donc gardé le silence sur ce qui peut les rendre heureux, mais il n'a pu taire ce qui prouve qu'ils sont misérables; car il avoue que leur esprit, qui en fait des êtres raisonnables, non-seulement n'est pas armé par la vertu contre les passions contraires à la raison, mais qu'il est agité en quelque façon par des émotions orageuses, comme il arrive aux âmes insensées. Voici à ce sujet ses propres paroles : « C'est cette espèce de démons dont parlent les poëtes, quand ils nous disent, sans trop s'éloigner de la vérité, que les dieux ont de l'amitié ou de la haine pour certains hommes, favorisant et élevant ceux-ci, abaissant et persécutant ceux-là. Aussi, compassion, colère, douleur, joie, toutes les passions de l'âme humaine, ces dieux les éprouvent, et leur cœur est agité comme celui des hommes par ces tempêtes et ces orages qui n'approchent jamais de la sérénité des dieux du ciel[2]. » N'est-il pas clair, par ce tableau de l'âme des démons, agitée comme une mer orageuse, qu'il ne s'agit point de quelque partie inférieure de leur nature, mais de leur esprit même, qui en fait des êtres raisonnables? A ce compte, ils ne souffrent pas la comparaison avec les hommes sages, qui, sans rester étrangers à ces troubles de l'âme, partage inévitable de notre faible condition, savent du moins y résister avec une force inébranlable, et ne rien approuver, ne rien faire qui s'écarte des lois

[1] C'est toujours le petit ouvrage *De deo Socratis*.
[2] Apulée, *De deo Socratis*, page 48.

de la sagesse et des sentiers de la justice. Les démons ressemblent bien plutôt, sinon par le corps, au moins par les mœurs, aux hommes insensés et injustes, et ils sont même plus méprisables, parce qu'ayant vieilli dans le mal et devenus incorrigibles par le châtiment, leur esprit est, suivant l'image d'Apulée, une mer battue par la tempête, incapables qu'ils sont de s'appuyer, par aucune partie de leur âme, sur la vérité et sur la vertu, qui donnent la force de résister aux passions turbulentes et déréglées.

CHAPITRE IV.

Sentiments des péripatéticiens et des stoïciens touchant les passions.

Il y a deux opinions parmi les philosophes touchant ces mouvements de l'âme, que les Grecs nomment πάθη, et qui s'appellent, dans notre langue, chez Cicéron [1], par exemple, *perturbations*, ou chez d'autres écrivains, *affections*, ou encore, pour mieux rendre l'expression grecque, *passions*. Les uns disent qu'elles se rencontrent même dans l'âme du sage, mais modérées et soumises à la raison, qui leur impose des lois et les contient dans de justes bornes. Tel est le sentiment des platoniciens ou des aristotéliciens; car Aristote, fondateur du péripatétisme, est un disciple de Platon. Les autres, comme les stoïciens, soutiennent que l'âme du sage reste étrangère aux passions. Mais Cicéron, dans son traité

[1] *De Fin.*, lib. III, ch. 20. — Comp. *Tuscul. qu.*, lib. III, cap. 4, lib. IV, cap. 5 et 6.

Des biens et des maux [1], démontre que le combat des stoïciens contre les platoniciens et les péripatéticiens se réduit à une querelle de mots. Les stoïciens, en effet, refusent le nom de biens aux avantages corporels et extérieurs, parce qu'à leur avis le bien de l'homme est tout entier dans la vertu, qui est l'art de bien vivre et ne réside que dans l'âme. Or, les autres philosophes, en appelant biens les avantages corporels pour parler simplement et se conformer à l'usage, déclarent que ces biens n'ont qu'une valeur fort minime et ne sont pas considérables en comparaison de la vertu. D'où il suit que des deux côtés ces objets sont estimés au même prix, soit qu'on leur donne, soit qu'on leur refuse le nom de biens, de sorte que la nouveauté du stoïcisme se réduit au plaisir de changer les mots. Pour moi, il me semble que dans la controverse sur les passions du sage, c'est encore des mots qu'il s'agit plutôt que des choses et que les stoïciens ne diffèrent pas au fond des disciples de Platon et d'Aristote.

Entre autres preuves que je pourrais alléguer à l'appui de mon sentiment, je n'en apporterai qu'une que je crois péremptoire. Aulu-Gelle, écrivain non moins recommandable par l'élégance de son style que par l'étendue et l'abondance de son érudition, rapporte dans ses *Nuits attiques* [2] que dans un voyage qu'il faisait sur mer avec un célèbre stoïcien, ils furent assaillis par une furieuse tempête qui menaçait d'engloutir leur vaisseau ; le philosophe en pâlit

[1] C'est le traité bien connu *De finibus bonorum et malorum*. Voyez le livre III, ch. 12, et le liv. IV. Comp. *Tuscul. qu.*, lib. IV, cap. 15-26.

[2] Au livre XIX, ch. 1.

d'effroi. Ce mouvement fut remarqué des autres passagers, qui, bien qu'aux portes de la mort, le considéraient attentivement pour voir si un philosophe aurait peur comme les autres. Aussitôt que la tempête fut passée et que l'on se fut un peu rassuré, un riche et voluptueux Asiatique de la compagnie se mit à railler le stoïcien de ce qu'il avait changé de couleur, tandis qu'il était resté, lui, parfaitement impassible. Mais le philosophe lui répliqua ce qu'Aristippe, disciple de Socrate, avait dit à un autre en pareille rencontre : « Vous avez eu raison de ne pas vous inquiéter pour l'âme d'un vil débauché ; mais moi je devais craindre pour l'âme d'Aristippe [1]. » Cette réponse ayant dégoûté le riche voluptueux de revenir à la charge, Aulu-Gelle demanda au philosophe, non pour le railler, mais pour s'instruire, quelle avait été la cause de sa peur. Celui-ci, s'empressant de satisfaire un homme si jaloux d'acquérir des connaissances, tira de sa cassette un livre d'Épictète[2], où était exposée la doctrine de ce philosophe, en tout conforme aux principes de Zénon[3] et de Chrysippe, chefs de l'école stoïcienne. Aulu-Gelle dit avoir lu dans ce livre que les stoïciens admettent certaines perceptions de l'âme, qu'ils nomment *fantaisies* [4], et qui se

[1] Voyez Diogène Laërce, livre II, § 71.

[2] Épictète, philosophe stoïcien, florissait à la fin du premier siècle de l'ère chrétienne. Il n'a probablement rien écrit ; mais son disciple Arrien a fait un recueil de ses maximes sous le nom de *Manuel* et a composé en outre sur la morale d'Épictète un ouvrage étendu dont il nous reste quatre livres.

[3] Zénon de Cittium, fondateur de l'école stoïcienne, maître de Cléanthe et de Chrysippe. Il florissait vers 300 ans avant J.-C.

[4] De φαντασία, image, représentation. Voyez Cicéron, *Acad. qu.*, lib. I, cap. 11.

produisent en nous indépendamment de la volonté. Quand ces images sensibles viennent d'objets terribles et formidables, il est impossible que l'âme du sage n'en soit pas remuée : elle ressent donc quelque impression de crainte, quelque émotion de tristesse, ces passions prévenant en elle l'usage de la raison, mais elle ne les approuve pas, elle n'y cède pas, elle ne convient pas qu'elle soit menacée d'un mal véritable. Tout cela, en effet, dépend de la volonté, et il y a cette différence entre l'âme du sage et celle des autres hommes que celle-ci cède aux passions et y conforme le jugement de son esprit, tandis que l'âme du sage, tout en subissant les passions, garde en son esprit inébranlable un jugement stable et vrai touchant les objets qu'il est raisonnable de fuir ou de rechercher. J'ai rapporté ceci de mon mieux, non sans doute avec plus d'élégance qu'Aulu-Gelle, qui dit l'avoir lu dans Épictète, mais avec plus de précision, ce me semble, et plus de clarté.

S'il en est ainsi, la différence entre les stoïciens et les autres philosophes, touchant les passions, est nulle ou peu s'en faut, puisque tous s'accordent à dire qu'elles ne dominent pas sur l'esprit et la raison du sage; et quand les stoïciens soutiennent que le sage n'est point sujet aux passions, ils veulent dire seulement que sa sagesse n'en reçoit aucune atteinte, aucune souillure. Or, si elles se rencontrent en effet dans son âme, quoique sans dommage pour sa sagesse et sa sérénité, c'est à la suite de ces avantages et de ces inconvénients qu'ils se refusent à nommer des biens et des maux. Car enfin, si ce philosophe dont parle Aulu-Gelle n'avait tenu aucun compte de sa vie et des

autres choses qu'il était menacé de perdre en faisant naufrage, le danger qu'il courait ne l'aurait point fait pâlir. Il pouvait en effet subir l'impression de la tempête et maintenir son esprit ferme dans cette pensée que la vie et le salut du corps, menacés par le naufrage, ne sont pas de ces biens dont la possession rende l'homme bon, comme fait celle de la justice. Quant à la distinction des noms qu'il faut leur donner, c'est une pure querelle de mots. Qu'importe enfin qu'on donne ou qu'on refuse le nom de biens aux avantages corporels? La crainte d'en être privé effraie et fait pâlir le stoïcien tout autant que le péripatéticien; s'ils ne les appellent pas du même nom, ils les estiment au même prix. Aussi bien tous deux assurent que si on leur imposait un crime sans qu'ils pussent l'éviter autrement que par la perte de tels objets, ils aimeraient mieux renoncer à des avantages qui ne regardent que la santé et le bien-être du corps que de se charger d'une action qui viole la justice. C'est ainsi qu'un esprit où restent gravés les principes de la sagesse a beau sentir le trouble des passions qui agitent les parties inférieures de l'âme, il ne les laisse pas prévaloir contre la raison; loin d'y céder, il les domine, et, sur cette résistance victorieuse, il fonde le règne de la vertu. Tel Virgile a représenté son héros, quand il dit d'Énée[1] :

« Son esprit reste inébranlable, tandis que ses yeux versent inutilement des pleurs. »

[1] *Énéide*, livre IV, vers 449.

CHAPITRE V.

Que les passions qui assiégent les âmes chrétiennes, loin de les porter au vice, les exercent à la vertu.

Il n'est pas nécessaire présentement d'exposer avec étendue ce qu'enseigne touchant les passions la sainte Écriture, source de la science chrétienne. Qu'il nous suffise de dire en général qu'elle soumet l'âme à Dieu pour en être gouvernée et secourue, et les passions à la raison pour en être modérées, tenues en bride et tournées à un usage avoué par la vertu. Dans notre religion, on ne se demande pas si une âme pieuse se met en colère, mais pourquoi elle s'y met, si elle est triste, mais d'où vient sa tristesse, si elle craint, mais ce qui fait l'objet de ses craintes. Aussi bien je doute qu'une personne douée de sens puisse trouver mauvais qu'on s'irrite contre un pécheur pour le corriger, qu'on s'attriste des souffrances d'un malheureux pour les soulager, qu'on s'effraie à la vue d'un homme en péril pour l'en arracher. C'est une maxime habituelle du stoïcien, je le sais, de condamner la pitié[1]; mais combien n'eût-il pas été plus honorable au stoïcien d'Aulu-Gelle d'être ému de pitié pour un homme à tirer du danger que d'avoir peur du naufrage! Et que Cicéron est mieux inspiré, plus humain, plus conforme aux sentiments des âmes pieuses, quand il dit dans son éloge de César : « Parmi vos vertus, la plus admirable et la plus touchante, c'est la miséricorde[2]. » Mais qu'est-ce

[1] Voyez Sénèque, *De Clem.*, lib II, cap. 4 et 5.
[2] *Pro Ligar.*, cap. 13.

que la miséricorde, sinon la sympathie qui nous associe à la misère d'autrui et nous porte à la soulager? Or, ce mouvement de l'âme sert la raison toutes les fois qu'il est d'accord avec la justice, soit qu'il nous dispose à secourir l'indigence, soit qu'il nous rende indulgents au repentir. C'est pourquoi Cicéron, si judicieux dans son éloquent langage, donne sans hésiter le nom de vertu à un sentiment que les stoïciens ne rougissent pas de mettre au nombre des vices. Et remarquez que ces mêmes philosophes conviennent que les passions de cette espèce trouvent place dans l'âme du sage, où aucun vice ne peut pénétrer; c'est ce qui résulte du livre d'Épictète, éminent stoïcien, qui d'ailleurs écrivait selon les principes des chefs de l'école, Zénon et Chrysippe. Il en faut conclure qu'au fond ces passions, qui ne peuvent rien dans l'âme du sage contre la raison et la vertu, ne sont pas pour les stoïciens de véritables vices, et dès lors que leur doctrine, celle des péripatéticiens et celle enfin des platoniciens se confondent entièrement. Cicéron avait donc bien raison de dire que ce n'est pas d'aujourd'hui que les disputes de mots mettent à la torture la subtilité puérile des Grecs, plus amoureux de la dispute que de la vérité[1]. Il y aurait pourtant ici une question sérieuse à traiter, c'est de savoir si ce n'est point un effet de la faiblesse inhérente à notre condition passagère de subir ces passions, alors même que nous pratiquons le bien. Ainsi les saints anges punissent sans colère ceux que la loi éternelle de Dieu leur ordonne de

[1] Cicéron, *De orat.*, lib. I, cap. 11, § 17.

punir, comme ils assistent les misérables sans éprouver la compassion et secourent ceux qu'ils aiment dans leurs périls sans ressentir la crainte; et cependant le langage ordinaire leur attribue ces passions humaines, à cause d'une certaine ressemblance qui se rencontre entre nos actions et les leurs, malgré l'infirmité de notre nature. C'est ainsi que Dieu lui-même s'irrite, selon l'Écriture, bien qu'aucune passion ne puisse atteindre son essence immuable. Il faut entendre par cette expression biblique l'effet de la vengeance de Dieu et non l'agitation turbulente de la passion.

CHAPITRE VI.

Des passions qui agitent les démons, de l'aveu d'Apulée qui leur attribue le privilége d'assister les hommes auprès des dieux.

Laissons de côté, pour le moment, la question des saints anges, et examinons cette opinion platonicienne que les démons, qui tiennent le milieu entre les dieux et les hommes, sont livrés au mouvement tumultueux des passions. En effet, si leur esprit, tout en les subissant, restait libre et maître de soi, Apulée ne nous le peindrait pas agité comme le nôtre par le souffle des passions et semblable à une mer orageuse[1]. Cet esprit donc, cette partie supérieure de leur âme, qui en fait des êtres raisonnables, et qui soumettrait les passions turbulentes de la région inférieure aux lois de la vertu et de la sagesse, si les démons pouvaient être sages et vertueux, c'est cet esprit même qui, de l'aveu du philosophe plato-

[1] *De deo Socr.*, p. 48.

nicien, est agité par l'orage des passions. J'en conclus que l'esprit des démons est sujet à la convoitise, à la crainte, à la colère et à toutes les affections semblables. Où est donc cette partie d'eux-mêmes, libre, capable de sagesse, qui les rend agréables aux dieux et utiles aux hommes de bien? Je vois des âmes livrées tout entières au joug des passions et qui ne font servir la partie raisonnable de leur être qu'à séduire et à tromper, d'autant plus ardentes à l'œuvre qu'elles sont animées d'un plus violent désir de faire du mal.

CHAPITRE VII.

Que les platoniciens croient les dieux outragés par les fictions des poëtes, qui les représentent combattus par des affections contraires, ce qui n'appartient qu'aux démons.

On dira peut-être que les poëtes, en nous peignant les dieux comme amis ou ennemis de certains hommes, ont voulu parler, non de tous les démons, mais seulement des mauvais, de ceux-là même qu'Apulée croit agités par l'orage des passions. Mais comment admettre cette interprétation, quand Apulée, en attribuant les passions aux démons, ne fait entre eux aucune distinction et nous les représente en général comme tenant le milieu entre les dieux et les hommes à cause de leurs corps aériens? Suivant ce philosophe, la fiction des poëtes consiste à transformer les démons en dieux, et, grâce à l'impunité de la licence poétique, à les partager à leur gré entre les hommes, comme protecteurs ou comme ennemis, tandis que les dieux sont infiniment au-dessus de ces

faiblesses des démons, et par l'élévation de leur séjour et par la plénitude de leur félicité. Cette fiction se réduit donc à donner le nom de dieux à des êtres qui ne sont pas dieux, et Apulée ajoute qu'elle n'est pas très-éloignée de la vérité, attendu qu'au nom près, ces êtres sont représentés selon leur véritable nature, qui est celle des démons. Telle est, à son avis, cette Minerve d'Homère qui intervient au milieu des Grecs pour empêcher Achille d'outrager Agamemnon. Que Minerve ait apparu aux Grecs, voilà la fiction poétique, selon Apulée, pour qui Minerve est une déesse qui habite loin du commerce des mortels dans la région éthérée, en compagnie des dieux, qui sont tous des êtres heureux et bons. Mais qu'il y ait eu un démon favorable aux Grecs et ennemi des Troyens, qu'un autre démon, auquel le même poëte a donné le nom d'un des dieux qui habitent paisiblement le ciel, comme Mars et Vénus, ait favorisé au contraire les Troyens en haine des Grecs, enfin, qu'une lutte se soit engagée entre ces divers démons, animés de sentiments opposés, voilà ce qui, pour Apulée, n'est pas un récit très-éloigné de la vérité. Les poëtes, en effet, n'ont attribué ces passions qu'à des êtres qui sont en effet sujets aux mêmes passions que les hommes, aux mêmes tempêtes des émotions contraires, capables, par conséquent, d'éprouver de l'amour et de la haine, non selon la justice, mais à la manière du peuple, qui, dans les chasses et les courses du cirque, se partage entre les adversaires au gré de ses aveugles préférences. Le grand souci du philosophe platonicien, c'est uniquement qu'au lieu de rapporter ces fictions aux

démons, on ne prenne les poëtes à la lettre en les attribuant aux dieux.

CHAPITRE VIII.

Comment Apulée définit les dieux, habitants du ciel, les démons, habitants de l'air et les hommes, habitants de la terre.

Si l'on reprend la définition des démons, il suffira d'un coup d'œil pour s'assurer qu'Apulée les caractérise tous indistinctement, quand il dit qu'ils sont, quant au genre, des animaux, quant à l'âme, sujets aux passions, quant à l'esprit, raisonnables, quant aux corps, aériens, quant au temps, éternels. Ces cinq qualités n'ont rien qui rapproche les démons des hommes vertueux et les sépare des méchants. Apulée, en effet, quand il passe des dieux habitants du ciel aux hommes habitants de la terre, pour en venir plus tard aux démons qui habitent la région mitoyenne entre ces deux extrémités, Apulée s'exprime ainsi : « Les hommes, ces êtres qui jouissent de la raison et possèdent la puissance de la parole, dont l'âme est immortelle et les membres moribonds, esprits légers et inquiets, corps grossiers et corruptibles, différents par les mœurs et semblables par les illusions, d'une audace obstinée, d'une espérance tenace, les hommes, dont les travaux sont vains et la fortune changeante, espèce immortelle où chaque individu périt, après avoir à son tour renouvelé les générations successives, dont la durée est courte, la sagesse tardive, la mort prompte, la vie plaintive, les hommes, dis-je, ont la terre pour séjour. » Parmi tant de caractères communs à la plupart des hom-

mes, Apulée a-t-il oublié celui qui est propre à un petit nombre, *la sagesse tardive?* S'il l'eût passé sous silence, cette description, si soigneusement tracée, n'eût pas été complète. De même, quand il veut faire ressortir l'excellence des dieux, il insiste sur cette béatitude qui leur est propre et où les hommes s'efforcent de parvenir par la sagesse. Certes, s'il avait voulu nous persuader qu'il y a de bons démons, il aurait placé dans la description de ces êtres quelque trait qui les rapprochât des dieux par la béatitude ou des hommes par la sagesse. Point du tout, il n'indique aucun attribut qui fasse distinguer les bons d'avec les méchants. Si donc il n'a pas dévoilé librement leur malice, moins par crainte de les offenser que pour ne pas choquer leurs adorateurs devant qui il parlait, il n'en a pas moins indiqué aux esprits éclairés ce qu'il faut penser à cet égard. En effet, il affirme que tous les dieux sont bons et heureux, et, les affranchissant de ces passions turbulentes qui agitent les démons, il ne laisse entre ceux-ci et les dieux d'autre point commun qu'un corps éternel. Quand, au contraire, il parle de l'âme des démons, c'est aux hommes et non pas aux dieux qu'il les assimile par cet endroit; et encore, quel est le trait de ressemblance? ce n'est pas la sagesse, à laquelle les hommes peuvent participer; ce sont les passions, ces tyrans des âmes faibles et mauvaises, que les hommes sages et bons parviennent à vaincre, mais dont ils aimeraient mieux encore n'avoir pas à triompher. Si en effet, quand il dit que l'immortalité est commune aux démons et aux dieux, il avait voulu faire entendre celle des esprits et non celle des corps, il aurait associé les

hommes à ce privilége, loin de les en exclure, puisqu'en sa qualité de platonicien il croit les hommes en possession d'une âme immortelle. N'a-t-il pas dit de l'homme, dans la description citée plus haut : *Son âme est immortelle et ses membres moribonds.* Par conséquent, ce qui sépare les hommes des dieux, quant à l'éternité, c'est leur corps périssable ; ce qui en rapproche les démons, c'est seulement leur corps immortel.

CHAPITRE IX.

Si l'intercession des démons peut concilier aux hommes la bienveillance des dieux.

Voilà d'étranges médiateurs entre les dieux et les hommes, et de singuliers dispensateurs des faveurs célestes ! La partie la meilleure de l'animal, l'âme, c'est ce qu'il y a de vicieux en eux, comme dans l'homme, et ce qu'ils ont de meilleur, ce qui est immortel en eux comme chez les dieux, c'est la pire partie de l'animal, le corps. L'animal, en effet, se compose de corps et d'âme, et l'âme est meilleure que le corps ; même faible et vicieuse, elle vaut mieux que le corps le plus vigoureux et le plus sain, parce que l'excellence de sa nature se maintient jusque dans ses vices, de même que l'or, souillé de fange, reste plus précieux que l'argent ou le plomb le plus pur. Or, il arrive que ces médiateurs, chargés d'unir la terre avec le ciel, n'ont de commun avec les dieux qu'un corps éternel et sont par l'âme aussi vicieux que les hommes ; comme si cette religion qui rattache les hommes aux dieux par l'entremise des dé-

mons consistait, non dans l'esprit, mais dans le corps. Quel est donc le principe de malignité ou plutôt de justice qui tient ces faux et perfides médiateurs comme suspendus la tête en bas, la partie inférieure de leur être, le corps, engagé avec les natures supérieures, la partie supérieure, l'âme, avec les inférieures, unis aux dieux du ciel par la partie qui obéit, malheureux comme les habitants de la terre par la partie qui commande? car le corps est un esclave, et, comme dit Salluste : « A l'âme appartient le commandement et au corps l'obéissance[1]. » A quoi il ajoute : « Celle-là nous est commune avec les dieux, et celui-ci avec les brutes. » C'est de l'homme, en effet, que parle ici Salluste, et les hommes ont, comme les brutes, un corps mortel. Or, les démons, dont nos philosophes veulent faire les intercesseurs de l'homme auprès des dieux, pourraient dire de leur âme et de leur corps : « Celle-là nous est commune avec les dieux, et celui-ci avec les hommes. » Qu'importe? Ils n'en sont pas moins, comme je l'ai dit, suspendus et enchaînés la tête en bas, participant des dieux par le corps et des malheureux humains par l'âme, exaltés dans la partie esclave et inférieure, abaissés dans la partie maîtresse et supérieure. Et, de la sorte, s'il est vrai qu'ils aient l'éternité en partage, ainsi que les dieux, parce que leur âme n'est point sujette, comme celle des animaux terrestres, à se séparer du corps, il ne faut point pour cela regarder leur corps comme le char d'un éternel triomphe, mais plutôt comme la chaîne d'un supplice éternel.

[1] *Catil.*, cap. 1.

CHAPITRE X.

Que les hommes, d'après les principes de Plotin, sont moins malheureux dans un corps mortel que les démons dans un corps éternel.

Le philosophe Plotin, de récente mémoire[1], qui passe pour avoir mieux que personne entendu Platon[2], dit, au sujet de l'âme humaine : « Le Père, dans sa miséricorde, lui a fait des liens mortels[3]. » Il a donc cru que c'est une œuvre de la miséricorde divine d'avoir donné aux hommes un corps périssable, afin qu'ils ne soient pas enchaînés pour toujours aux misères de cette vie. Or, les démons ont été jugés indignes de cette miséricorde, puisque avec une âme misérable et sujette aux passions, comme celle des hommes, ils ont reçu un corps, non périssable, mais immortel. Assurément, ils seraient plus heureux que les hommes, s'ils avaient comme eux un corps mortel et comme les dieux une âme heureuse. Ils seraient égaux aux hommes, si avec une âme misérable ils avaient au moins mérité d'avoir comme eux un corps mortel, pourvu toutefois qu'ils fussent capables de quelque sentiment de piété qui assurât un terme

[1] Plotin, disciple d'Ammonius Saccas et maître de Porphyre, né à Lycopolis, en 205, mort en 270, sous l'empereur Aurélien.

[2] Saint Augustin exprime plus fortement encore le même sentiment dans ce remarquable passage : « Cette voix de Platon, la plus pure et la plus éclatante qu'il y ait dans la philosophie, s'est retrouvée dans la bouche de Plotin, si semblable à lui qu'ils paraissent contemporains, et cependant assez éloigné de lui par le temps pour que le premier des deux semble ressuscité dans l'autre (*Contra Acad.*, lib. III, n. 41).»

[3] Ce passage est dans les *Ennéades*, ouvrage posthume de Plotin, édité par Porphyre. Voyez la 4e Ennéade, livre III, ch. 12.

à leur misère dans le repos de la mort. Or, non-seulement ils ne sont pas plus heureux que les hommes, ayant comme eux une âme misérable, mais ils sont même plus malheureux, parce qu'ils sont enchaînés à leur corps pour l'éternité; car il ne faut pas croire qu'ils puissent à la longue se transformer en dieux par leurs progrès dans la piété et la sagesse; Apulée dit nettement que la condition des démons est éternelle.

CHAPITRE XI.

Du sentiment des platoniciens, que les âmes des hommes deviennent des démons après la mort.

Il dit encore, je le sais [1], que les âmes des hommes sont des démons, que les hommes deviennent des lares s'ils ont bien vécu, et des lemures ou des larves s'ils ont mal vécu; enfin, qu'on les appelle dieux mânes, quand on ignore s'ils ont vécu bien ou mal. Mais est-il nécessaire de réfléchir longtemps pour voir quelle large porte cette opinion ouvre à la corruption des mœurs? Plus les hommes auront de penchant au mal, plus ils deviendront méchants, étant convaincus qu'ils sont destinés à devenir larves ou dieux mânes, et qu'après leur mort on leur offrira des sacrifices et des honneurs divins pour les inviter à faire du mal; car le même Apulée (et ceci soulève une autre question) définit ailleurs les larves : des hommes devenus des démons malfaisants. Il prétend

[1] Il est clair que ce n'est plus Plotin, mais Apulée, que cite ici saint Augustin. Voyez *De deo Socr.*, p. 50.

aussi[1] que les bienheureux se nomment en grec εὐδαίμονες, à titre de bonnes âmes, c'est-à-dire de bons démons, témoignant ainsi de nouveau qu'à son avis les âmes des hommes sont des démons.

CHAPITRE XII.

Des trois qualités contraires qui, suivant les platoniciens, distinguent la nature des démons de celle des hommes.

Mais ne parlons maintenant que des démons proprement dits, de ceux qu'Apulée a définis : quant au genre, des animaux, quant à l'esprit, raisonnables, quant à l'âme, sujets aux passions, quant au corps, aériens, quant au temps, éternels. Après avoir placé les dieux au ciel et les hommes sur la terre, séparant ces deux classes d'êtres tant par la distance des lieux que par l'inégalité des natures, il conclut en ces termes : « Vous avez donc deux sortes d'animaux, les hommes d'une part, et de l'autre les dieux, si différents des hommes par la hauteur de leur séjour, par la durée éternelle de leur vie et par la perfection de leur nature, en sorte qu'il n'y a entre eux aucune communication prochaine; car le ciel est séparé de la terre par un espace immense : en haut, une vie éternelle et indéfectible, en bas, une vie faible et caduque; enfin, les esprits célestes planent au faîte de la béatitude; les hommes sont plongés dans les abîmes de la misère[2]. » Voilà donc les trois qualités contraires qui séparent les natures extrêmes, la plus haute et la

[1] *De deo Socr.*, p. 49 et 50.
[2] *Ibid.*, p. 44.

plus basse. Apulée reproduit ici, quoiqu'en d'autres termes, les trois caractères d'excellence qu'il attribue aux dieux, et il leur oppose les trois caractères d'infériorité inhérents à la condition humaine. Les trois attributs des dieux sont la sublimité du séjour, l'éternité de la vie, la perfection de la nature; les trois caractères opposés des hommes sont : un séjour inférieur, une vie mortelle, une condition misérable.

CHAPITRE XIII.

Si les démons peuvent être médiateurs entre les dieux et les hommes, sans avoir avec eux aucun point commun, n'étant pas heureux, comme les dieux, ni misérables, comme les hommes.

Si nous considérons maintenant les démons sous ces trois points de vue, il n'y a pas de difficulté touchant le lieu de leur séjour; car entre la région la plus haute et la plus basse se trouve évidemment un milieu. Mais il reste deux qualités qu'il faut examiner avec soin, pour voir si elles sont étrangères aux démons, ou, au cas qu'elles leur appartiennent, comment elles s'accordent avec leur position mitoyenne. Or, elles ne sauraient leur être étrangères. On ne peut pas dire, en effet, des démons, animaux raisonnables, qu'ils ne sont ni heureux ni malheureux, comme on le dit des bêtes ou des plantes, dans lesquelles il n'y a ni raison, ni sentiment, ou encore comme on dit du milieu, qu'il n'est ni le plus haut ni le plus bas. De même, on ne peut pas dire des démons qu'ils ne sont ni mortels, ni immortels; car tout ce qui vit, ou vit toujours, ou cesse de vivre. Apulée d'ailleurs se prononce et fait les démons éternels. A quelle con-

clusion aboutir sinon qu'outre ces qualités contraires, les démons, êtres mitoyens, doivent emprunter un de leurs attributs à la série des qualités supérieures, et un autre à celle des inférieures. Supposez, en effet, qu'ils eussent, soit les deux qualités supérieures, soit les deux autres, ils ne seraient plus des êtres mitoyens, ils s'élèveraient en haut ou se précipiteraient en bas. Et comme il a été prouvé qu'ils doivent posséder une des qualités contraires, il faut bien que pour tenir le milieu, ils en prennent une de chaque côté. Or, ils ne peuvent emprunter aux natures terrestres l'éternité qui n'y est pas; la prenant donc nécessairement aux êtres célestes, il faut, pour accomplir leur nature mitoyenne, qu'ils prennent la misère aux êtres inférieurs.

Ainsi, selon les platoniciens, les dieux qui occupent la plus haute partie du monde possèdent une éternité bienheureuse ou une béatitude éternelle; les hommes, qui habitent la plus basse, une misère caduque ou une caducité misérable, et les démons, qui sont au milieu, une misère immortelle ou une misérable immortalité. Au reste, Apulée, par les cinq caractères qu'il attribue aux démons en les définissant, n'a pas montré, comme il l'avait promis, qu'ils soient intermédiaires entre les dieux et les hommes: « Ils ont, dit-il, trois points communs avec nous, étant des animaux quant au genre, des êtres raisonnables quant à l'esprit, et quant à l'âme, des natures sujettes aux passions; » il ajoute qu'ils ont un trait commun avec les dieux, savoir, l'éternité, et que l'attribut qui leur est propre, c'est un corps aérien. Comment donc y voir des natures mitoyennes entre la plus excellente et

la plus imparfaite, puisqu'ils n'ont avec celle-ci qu'un point commun et qu'ils en ont trois avec celle-là? N'est-il pas clair qu'ils s'éloignent ainsi du milieu et penchent vers l'extrémité inférieure! Toutefois, il y aurait un moyen de soutenir qu'ils tiennent le milieu, et le voici : On pourrait alléguer qu'outre leurs cinq qualités, il y en a une qui leur est propre, savoir, un corps aérien, de même que les dieux et les hommes en ont une aussi qui les distingue respectivement, les dieux un corps céleste, et les hommes un corps terrestre; de plus, deux de ces qualités sont communes à tous, savoir le genre animal et la raison (car Apulée dit, en parlant des dieux et des hommes : « Voilà deux sortes d'animaux, » et les platoniciens ne parlent jamais des dieux que comme d'esprits raisonnables) ; restent deux qualités, l'âme sujette aux passions, et la durée éternelle : or, la première leur est commune avec les hommes, et la seconde avec les dieux, ce qui achève de les placer en un parfait équilibre entre les dieux et les hommes. Mais de quoi servirait-il à nos adversaires d'entendre ainsi les choses, puisque c'est la réunion de ces deux dernières qualités qui constitue l'éternité misérable et la misère éternelle des démons? Et certes, celui qui a dit : Les démons ont l'âme sujette aux passions, aurait ajouté qu'ils l'ont misérable, s'il n'eût rougi pour leurs adorateurs. Si donc, du propre aveu des platoniciens, le monde est gouverné par la Providence divine, il faut conclure que la misère des démons n'est éternelle que parce que leur malice est énorme.

Si on donne avec raison aux bienheureux le nom

d'*eudémons*, ils ne sont donc pas eudémons ces démons intermédiaires entre les dieux et les hommes. Où mettra-t-on dès lors ces bons démons qui, au-dessus des hommes, mais au-dessous des dieux, prêtent à ceux-là leur assistance et à ceux-ci leur ministère? S'ils sont bons et éternels, ils sont sans doute éternellement heureux. Or, cette félicité éternelle ne leur permet pas de tenir le milieu entre les dieux et les hommes, parce qu'elle les rapproche autant des premiers qu'elle les éloigne des seconds. Il suit de là que ces philosophes s'efforceront en vain de montrer comment les bons démons, s'ils sont immortels et bienheureux, tiennent le milieu entre les dieux heureux et immortels et les hommes mortels et misérables; car du moment qu'ils partagent avec les dieux la béatitude et l'immortalité, deux qualités que les hommes ne possèdent point, n'y a-t-il pas plus de raison de dire qu'ils sont fort éloignés des hommes et fort voisins des dieux que de prétendre qu'ils tiennent le milieu entre les dieux et les hommes? Cela serait soutenable s'ils avaient deux qualités, dont l'une leur fût commune avec les hommes et l'autre avec les dieux. C'est ainsi que l'homme est en quelque façon un être mitoyen entre les bêtes et les anges. Puisque la bête est un animal sans raison et mortel, et l'ange un animal raisonnable et immortel, on peut dire que l'homme est entre les deux, mortel comme les bêtes, raisonnable comme les anges; en un mot, animal raisonnable et mortel. Lors donc que nous cherchons un terme moyen entre les bienheureux immortels et les mortels misérables, il faut pour le trouver, ou qu'un

mortel soit bienheureux, ou qu'un immortel soit misérable.

CHAPITRE XIV.

Si les hommes, en tant que mortels, peuvent être heureux.

C'est une grande question parmi les hommes que celle-ci : l'homme peut-il être mortel et bienheureux? Quelques-uns, considérant humblement notre condition, ont nié que l'homme fût capable de béatitude, tant qu'il est dans les liens de la vie mortelle ; d'autres ont exalté à tel point la nature humaine qu'ils ont osé dire que les sages, même en cette vie, peuvent posséder le parfait bonheur. Si ces derniers ont raison, pourquoi ne pas dire que les sages sont les vrais intermédiaires entre les mortels misérables et les bienheureux immortels, puisqu'ils partagent avec ceux-là l'existence mortelle et avec ceux-ci la béatitude? Or, s'ils sont bienheureux, ils ne portent d'envie à personne, car quoi de plus misérable que l'envie? Ils veillent donc sur les misérables mortels, afin de les aider de tout leur pouvoir à acquérir la béatitude et à posséder après la mort une vie immortelle dans la société des anges immortels et bienheureux.

CHAPITRE XV.

De Jésus-Christ homme, médiateur entre Dieu et les hommes.

S'il est vrai, au contraire, suivant l'opinion la plus plausible et la plus probable, que tous les hommes soient misérables, tant qu'ils sont mortels, on doit chercher un médiateur qui ne soit pas seulement

homme, mais qui soit aussi Dieu, afin qu'étant tout ensemble mortel et bienheureux, il conduise les hommes de la misère mortelle à la bienheureuse immortalité. Il ne fallait pas que ce médiateur ne fût pas mortel, ni qu'il restât mortel. Or, il s'est fait mortel en prenant notre chair infirme sans infirmer sa divinité de Verbe, et il n'est pas resté dans sa chair mortelle, puisqu'il l'a ressuscitée d'entre les morts; et c'est le fruit même de sa médiation que ceux dont il s'est fait le libérateur ne restent pas éternellement dans la mort de la chair. Ainsi, il fallait que ce médiateur entre Dieu et nous eût une mortalité passagère et une béatitude permanente, afin d'être semblable aux mortels par sa nature passagère et de les transporter au-dessus de la vie mortelle dans la région du permanent. Les bons anges ne peuvent donc tenir le milieu entre les mortels misérables et les bienheureux immortels, étant eux-mêmes immortels et bienheureux; mais les mauvais anges le peuvent, étant misérables comme ceux-là et immortels comme ceux-ci. C'est à ces mauvais anges qu'est opposé le bon médiateur, qui, à l'encontre de leur immortalité et de leur misère, a voulu être mortel pour un temps et a pu se maintenir heureux dans l'éternité; et c'est ainsi qu'il a vaincu ces immortels superbes et ces dangereux misérables par l'humilité de sa mort et la douceur bienfaisante de sa béatitude, afin qu'ils ne puissent se servir du prestige orgueilleux de leur immortalité pour entraîner avec eux dans leur misère ceux qu'il a délivrés de leur domination impure en purifiant leurs cœurs par la foi.

Quel médiateur l'homme mortel et misérable, infiniment éloigné des immortels et des bienheureux, choisira-t-il donc pour parvenir à l'immortalité et à la béatitude? Ce qui peut plaire dans l'immortalité des démons est misérable et ce qui peut choquer dans la nature mortelle de Jésus-Christ n'existe plus. Là est à redouter une misère éternelle; ici la mort n'est point à craindre, puisqu'elle ne saurait être éternelle, et la béatitude est souverainement aimable, puisqu'elle durera éternellement. L'immortel malheureux ne s'interpose donc que pour nous empêcher d'arriver à l'immortalité bienheureuse, attendu que la misère qui empêche d'y parvenir subsiste toujours en lui; et, au contraire, le mortel bienheureux ne s'est rendu médiateur qu'afin de rendre les morts immortels au sortir de cette vie, comme il l'a montré en sa propre personne par la résurrection, et de faire parvenir les misérables à la félicité que lui-même n'a jamais perdue. Il y a donc un mauvais intermédiaire qui sépare les amis, et un bon intermédiaire qui concilie les ennemis. Et s'il y a plusieurs intermédiaires qui séparent, c'est que la multitude des bienheureux ne jouit de la béatitude que par son union avec le seul vrai Dieu, tandis que la multitude des mauvais anges, dont le malheur consiste à être privés de cette union, est plutôt un obstacle qu'un moyen : légion sans cesse bourdonnante qui nous détourne de ce bien unique d'où dépend notre bonheur et pour lequel nous avons besoin, non de plusieurs médiateurs, mais d'un seul, et de celui-là même dont la participation nous rend heureux, c'est-à-dire du Verbe incréé, créateur de toutes choses. Tou-

tefois il n'est pas médiateur en tant que Verbe; comme tel, il possède une immortalité et une béatitude souveraines qui l'éloignent infiniment des misérables mortels; mais il est médiateur en tant qu'homme, ce qui fait voir qu'il n'est pas nécessaire, pour parvenir à la béatitude, que nous cherchions d'autres médiateurs, le Dieu bienheureux, source de la béatitude, nous ayant lui-même abrégé le chemin qui conduit à sa divinité. En nous délivrant de cette vie mortelle et misérable, il ne nous conduit pas en effet vers ses anges bienheureux et immortels pour nous rendre bienheureux et immortels par la participation de leur essence, mais il nous conduit vers cette Trinité même dont la participation fait le bonheur des anges. Ainsi, quand, pour être médiateur, il a voulu s'abaisser au-dessous des anges et prendre la nature d'un esclave [1], il est resté au-dessus des anges dans sa nature de Dieu, identique à soi sous sa double forme, voie de la vie sur la terre, vie dans le ciel.

CHAPITRE XVI.

S'il est raisonnable aux platoniciens de concevoir les dieux comme éloignés de tout commerce avec la terre et de toute communication avec les hommes, de façon à rendre nécessaire l'intercession des démons.

Rien n'est moins vrai que cette maxime attribuée par Apulée à Platon [2] : Aucun dieu ne communique

[1] Saint Paul, *Philipp.*, II, 7.

[2] Ce passage ne prouve-t-il pas que saint Augustin n'avait point sous les yeux les *Dialogues* et ne citait guère Platon que sur la foi des platoniciens latins? La maxime ici discutée est textuellement dans le *Banquet*. Voyez le discours de Diotime, trad. de M. Cousin, t. VI, p. 229.

avec l'homme. Apulée ajoute que la principale marque de la grandeur des dieux, c'est de n'être jamais souillés du contact des hommes[1]. Il avoue donc que les démons en sont souillés, et dès lors il est impossible qu'ils rendent purs ceux qui les souillent, de sorte que les démons, par le contact des hommes, et les hommes, par le culte des démons, deviennent également impurs. A moins qu'on ne dise que les démons peuvent entrer en commerce avec les hommes sans en recevoir aucune souillure; mais alors les démons valent mieux que les dieux, puisqu'on dit que les dieux seraient souillés par le commerce des hommes, et que leur premier caractère, c'est d'habiter loin de la terre à une telle hauteur qu'aucun contact humain ne peut les souiller. Apulée affirme encore que le Dieu souverain, créateur de toutes choses, qui est pour nous le vrai Dieu, est le seul, suivant Platon, dont aucune parole humaine ne puisse donner la plus faible idée; à peine est-il réservé aux sages, quand ils se sont séparés du corps autant que possible par la vigueur de leur esprit, de concevoir Dieu, et cette conception est comme un rapide éclair qui fait passer un rayon de lumière à travers d'épaisses ténèbres. Or, s'il est vrai que ce Dieu, vraiment supérieur à toutes choses, soit présent à l'âme affranchie des sages d'une façon intelligible et ineffable, même pour un temps, même dans le plus rapide éclair, et si cette présence ne lui est point une souillure, pourquoi placer les dieux à une distance si grande de la terre, sous prétexte de ne point les souiller par le contact de l'homme? Et puis

[1] *De deo Socr.*, p. 44.

ne suffit-il pas de voir ces corps célestes dont la lumière éclaire la terre autant qu'elle en a besoin? Or, si les astres, qu'Apulée prétend être des dieux visibles, ne sont point souillés par notre regard, pourquoi les démons le seraient-ils, quoique vus de plus près? A moins qu'on n'aille s'imaginer que les dieux seraient souillés, non par le regard des hommes, mais par leur voix, et que c'est pour cela sans doute que les démons habitent la région moyenne, afin que la voix humaine soit transmise aux dieux sans qu'ils en reçoivent aucune souillure. Parlerai-je des autres sens? Les dieux, s'ils étaient présents sur la terre, ne seraient pas plus souillés par l'odorat que ne le sont les démons par les vapeurs des corps humains, eux qui respirent sans souillure l'odeur fétide qu'exhalent dans les sacrifices les cadavres des victimes immolées. Quant au goût, comme les dieux n'ont pas besoin de manger pour entretenir leur vie, il n'y a point à craindre que la faim les oblige à demander aux hommes des aliments. Reste le toucher, qui dépend de la volonté. Je sais qu'en parlant du contact des êtres, on a surtout en vue le toucher; mais qu'est-ce qui empêcherait les dieux d'entrer en commerce avec les hommes, de les voir et d'en être vus, de les entendre et d'en être entendus, et tout cela sans les toucher? Les hommes n'oseraient pas désirer une faveur si particulière, jouissant déjà du plaisir de voir les dieux et de les entendre; et supposé que la curiosité leur donnât cette hardiesse, comment s'y prendraient-ils pour toucher un dieu ou un démon, eux qui ne sauraient toucher un passereau sans l'avoir fait prisonnier?

Les dieux pourraient donc fort bien communiquer corporellement aux hommes par la voix et par la parole. Car prétendre que ce commerce les souillerait, quoiqu'il ne souille pas les démons, c'est avancer, comme je l'ai dit plus haut, que les dieux peuvent être souillés et que les démons ne sauraient l'être. Que si l'on prétend que les démons en reçoivent une souillure, en quoi dès lors servent-ils aux hommes pour acquérir la félicité après cette vie, leur propre souillure s'opposant à ce qu'ils rendent les hommes purs et capables d'union avec les dieux? Or, s'ils ne remplissent pas cet objet spécial de leur médiation, elle devient absolument inutile; et je demande alors si leur action sur les hommes ne consisterait pas, non à les faire passer, après la mort, dans le séjour des dieux, mais à les garder avec eux, couverts des mêmes souillures et condamnés à la même misère. A moins qu'on ne s'avise de dire que les démons, semblables à des éponges, nettoient les hommes de telle façon qu'ils deviennent eux-mêmes d'autant plus sales qu'ils rendent les hommes plus purs. Mais, s'il en est ainsi, il en résultera que les dieux qui ont évité le commerce des hommes, de crainte de souillure, seront infiniment plus souillés par celui des démons. Dira-t-on qu'il dépend peut-être des dieux de purifier les démons souillés par les hommes sans se souiller eux-mêmes, ce qu'ils n'ont pas le pouvoir de faire à l'égard des hommes? Qui pourrait penser de la sorte, à moins d'être totalement aveuglé par les démons? Quoi! si l'on est souillé, soit pour voir, soit pour être vu, voilà les dieux, d'une part, qui sont nécessairement vus par les hommes, puis-

que, suivant Apulée, les astres et tous ces corps célestes que le poëte appelle les flambeaux éclatants de l'univers[1], sont des dieux visibles, et d'un autre côté, voilà les démons qui, n'étant vus que si cela leur convient, sont à l'abri de cette souillure! Ou si l'on n'est pas souillé pour être vu, mais pour voir, que les platoniciens alors ne nous disent pas que les astres, qu'ils croient être des dieux, voient les hommes, quand ils dardent leurs rayons sur la terre. Et cependant ces rayons se répandent sur les objets les plus immondes sans en être souillés : comment donc les dieux le seraient-ils pour communiquer avec les hommes, alors même qu'ils seraient obligés de les toucher pour les secourir? Les rayons du soleil et de la lune touchent la terre, et leur lumière n'en est pas moins pure.

CHAPITRE XVII.

Que pour acquérir la vie bienheureuse, qui consiste à participer au souverain bien, l'homme n'a pas besoin de médiateurs tels que les démons, mais du seul vrai médiateur, qui est le Christ.

J'admire en vérité comment de si savants hommes, qui comptent pour rien les choses corporelles et sensibles au prix des choses incorporelles et intelligibles, nous viennent parler de contact corporel quand il s'agit de la béatitude. Que signifie alors cette parole de Plotin : « Fuyons, fuyons vers notre chère patrie. Là est le Père et tout le reste avec lui. Mais quelle flotte ou quel autre moyen nous y conduira? le vrai moyen, c'est de devenir semblable à Dieu[2]. » Si

[1] Virgile, *Géorgiques*, livre I, vers 5, 6.

[2] Il est clair que saint Augustin n'a pas le texte de Plotin sous les

donc on s'approche d'autant plus de Dieu qu'on lui devient plus semblable, ce n'est qu'en cessant de lui ressembler qu'on s'éloigne de lui. Or, l'âme de l'homme ressemble d'autant moins à cet être éternel et immuable qu'elle a plus de goût pour les choses temporelles et passagères. Et comme il n'y a aucun rapport entre ces objets impurs et la pureté immortelle d'en haut, elle a besoin d'un médiateur, mais non pas d'un médiateur qui tienne aux choses supérieures par un corps immortel et aux choses inférieures par une âme malade, de crainte qu'il ne soit moins porté à nous guérir qu'à nous envier le bienfait de la guérison; il nous faut un médiateur qui, s'unissant à notre nature mortelle, nous prête un secours divin par la justice de son esprit immortel, et s'abaisse jusqu'à nous pour nous purifier et nous délivrer, sans descendre pourtant de ces régions sublimes où le maintient, non une distance locale, mais sa parfaite ressemblance avec son Père. Loin de nous la pensée qu'un tel médiateur ait craint de souiller sa divinité incorruptible en revêtant la nature humaine et en vivant, comme homme, dans la société des hommes. Il nous a en effet donné par son incarnation ces deux grands enseignements, d'abord que la vraie divinité ne peut recevoir de la chair aucune souillure, et puis que les démons, pour n'être point de chair, ne valent pas mieux que nous. Voilà donc, selon les termes de la sainte Écriture, « ce médiateur entre Dieu et les hommes, Jé-

joux. Il cite de mémoire et par fragments épars le passage célèbre des *Ennéades*, I, livre VI, ch. 8 : φεύγωμεν δὴ φίλην ἐς πατρίδα, αληθέστερον ἄν τις, κτλ. (Cf. *Ibid.*, livre II, ch. 3).

sus-Christ homme[1] » égal à son Père par la divinité, et devenu par son humanité semblable à nous; mais ce n'est pas ici le lieu de développer ces vérités.

CHAPITRE XVIII.

De la fourberie des démons, qui en nous promettant de nous conduire à Dieu ne cherchent qu'à nous détourner de la voie de la vérité.

Quant aux démons, ces faux et fallacieux médiateurs, qui, tout en ayant souvent trahi par leurs œuvres leur malice et leur misère, ne s'efforcent pas moins toutefois, grâce à leurs corps aériens et aux lieux qu'ils habitent, d'arrêter les progrès de nos âmes, ils sont si loin de nous ouvrir la voie pour aller à Dieu qu'ils nous empêchent de nous y maintenir. Ce n'est pas en effet par la voie corporelle, voie d'erreur et de mensonge, où ne marche pas la justice, que nous devons nous élever à Dieu, mais par la voie spirituelle, c'est-à-dire par une ressemblance incorporelle avec lui. Et c'est néanmoins dans cette voie corporelle, qui, selon les amis des démons, est occupée par les esprits aériens comme un lieu intermédiaire entre les dieux habitants du ciel et les hommes habitants de la terre, que les platoniciens voient un avantage précieux pour les dieux, sous prétexte que l'intervalle les met à l'abri de tout contact humain. Ainsi ils croient plutôt les démons souillés par les hommes que les hommes purifiés par les démons, et ils estiment pareillement que les dieux eux-mêmes n'auraient pu échapper à la souillure sans

[1] I *Tim.*, II, 1.

l'intervalle qui les sépare des hommes. Qui serait assez malheureux pour espérer sa purification dans une voie où l'on dit que les hommes souillent, que les démons sont souillés et que les dieux peuvent l'être, et pour ne pas choisir de préférence la voie où l'on évite les démons corrupteurs et où le Dieu immuable purifie les hommes de toutes leurs souillures pour les faire entrer dans la société incorruptible des anges ?

CHAPITRE XIX.

Que le nom de démons ne se prend jamais en bonne part, même chez leurs adorateurs.

Comme plusieurs de ces démonolâtres, entre autres Labéon, assurent qu'on donne aussi le nom d'anges à ceux qu'ils appellent démons, il est nécessaire, pour ne point paraître disputer sur les mots, que je dise quelque chose des bons anges. Les platoniciens ne nient point leur existence, mais ils aiment mieux les appeler bons démons. Pour nous, nous voyons bien que l'Écriture, selon laquelle nous sommes chrétiens, distingue les bons et les mauvais anges, mais elle ne parle jamais des bons démons. En quelque endroit des livres saints que l'on trouve le mot démons, il désigne toujours les esprits malins. Ce sens est tellement passé en usage que parmi les païens mêmes, qui veulent qu'on adore plusieurs dieux et plusieurs démons, il n'y en a aucun, si lettré et si docte qu'il soit, qui osât dire à son esclave en manière de louange : Tu es un démon, et qui pût douter que ce propos, adressé à qui que ce soit, ne

fût pris pour une injure. Mais à quoi bon nous étendre davantage sur le mot démon, alors qu'il n'est presque personne qui ne le prononce en mauvaise part, et que nous pouvons aisément éviter l'équivoque en nous servant du mot ange ?

CHAPITRE XX.

De la science qui rend les démons superbes.

Toutefois, si nous consultons les livres saints, l'origine même du mot démon présente une particularité qui mérite d'être connue. Il vient d'un mot grec qui signifie *savant*[1]. Or, l'apôtre, inspiré du Saint-Esprit, dit : « La science enfle, mais la charité édifie (I *Cor.*, VIII, 1); » ce qui signifie que la science ne sert qu'à condition d'être accompagnée par la charité, sans laquelle elle enfle le cœur et le remplit du vent de la vaine gloire. Les démons ont donc la science, mais sans la charité, et c'est ce qui les enfle d'une telle superbe qu'ils ont exigé les honneurs et le culte qu'ils savent n'être dus qu'au vrai Dieu, et l'exigent encore de tous ceux qu'ils peuvent séduire. Contre cette superbe des démons, sous le joug de laquelle le genre humain était courbé pour sa juste punition, s'élève la puissance victorieuse de l'humilité qui nous montre un Dieu sous la forme d'un esclave; mais c'est ce que ne comprennent pas les hommes dont l'âme est enflée d'une impureté fastueuse, semblables aux démons par la superbe, non par la science.

[1] Δαίμων; c'est l'étymologie donnée par Platon dans le *Cratyle*. Voyez ce dialogue, pag. 398 B. — Comp. Mart. Capella, livre II, p. 39.

CHAPITRE XXI.

Jusqu'à quel point le Seigneur a voulu se découvrir aux démons.

Quant aux démons, ils le savent si bien, qu'ils disaient au Seigneur revêtu de l'infirmité de la chair : « Qu'y a-t-il entre toi et nous, Jésus de Nazareth ? es-tu venu pour nous perdre avant le temps [1] ? » Il est clair par ces paroles qu'ils avaient la connaissance de ce grand mystère, mais qu'ils n'avaient pas la charité. Assurément ils n'aimaient pas en Jésus la justice et ils craignaient de lui leur châtiment. Or, ils l'ont connu autant qu'il l'a voulu, et il l'a voulu autant qu'il le fallait ; mais il s'est fait connaître à eux, non pas tel qu'il est connu des anges qui jouissent de lui comme Verbe de Dieu et participent à son éternité, mais autant qu'il était nécessaire pour les frapper de terreur, c'est-à-dire à titre de libérateur des âmes prédestinées pour son royaume et pour cette gloire véritablement éternelle et éternellement véritable. Il s'est donc fait connaître, non en tant qu'il est la vie éternelle et la lumière immuable qui éclaire les pieux et purifie les croyants, mais par certains effets temporels de sa puissance et par certains signes de sa présence mystérieuse, plus clairs pour les sens des natures angéliques, même déchues, que pour l'humaine infirmité. Enfin, quand il jugea convenable de supprimer peu à peu ces signes de sa divinité et de se cacher plus profondément dans la nature humaine, le prince des démons conçut des

[1] *Marc*, I, 24; cf. *Matth.*, VIII, 29.

doutes à son sujet et le tenta pour s'assurer s'il était le Christ; il ne le tenta du reste qu'autant que le permit notre Seigneur, qui voulait par là laisser un modèle à notre imparfaite humanité dont il avait daigné prendre la condition. Mais après la tentation, comme les anges, ainsi qu'il est écrit [1], se mirent à le servir, je parle de ces bons et saints anges redoutables aux esprits immondes, les démons reconnurent de plus en plus sa grandeur en voyant que, tout revêtu qu'il était d'une chair infirme et méprisable, personne n'osait lui résister.

CHAPITRE XXII.

En quoi la science des anges diffère de celle des démons.

Les bons anges ne regardent d'ailleurs toute cette science des objets sensibles et temporels dont les démons sont si fiers que comme une chose de peu de prix, non qu'ils soient ignorants de ce côté, mais parce que l'amour de Dieu qui les sanctifie leur est singulièrement aimable, et qu'en comparaison de cette beauté immuable et ineffable qui les enflamme d'une sainte ardeur, ils méprisent tout ce qui est au-dessous d'elle, tout ce qui n'est pas elle, sans en excepter eux-mêmes, afin de jouir, par tout ce qu'il y a de bon en eux, de ce bien qui est la source de leur bonté. Et c'est pour cela qu'ils connaissent même les choses temporelles et muables mieux que ne font les démons; car ils en voient les causes dans le verbe de Dieu par qui a été fait le monde :

[1] *Matth.*, IV, 8-11.

causes premières, qui rejettent ceci, approuvent cela et finalement ordonnent tout. Les démons, au contraire, ne voient pas dans la sagesse de Dieu ces causes éternelles et en quelque sorte cardinales des êtres temporels; ils ont seulement le privilége de voir plus loin que nous dans l'avenir à l'aide de certains signes mystérieux dont ils ont plus que nous l'expérience, et quelquefois aussi ils prédisent les choses qu'ils ont l'intention de faire; voilà à quoi se réduit leur science. Ajoutez qu'ils se trompent souvent, au lieu que les anges ne se trompent jamais. Autre chose est, en effet, de tirer du spectacle des phénomènes temporels et changeants quelques conjectures sur des êtres sujets au temps et au changement, et d'y laisser quelques traces temporelles et changeantes de sa volonté et de sa puissance, ce qui est permis aux démons dans une certaine mesure, autre chose de lire les changements des temps dans les lois éternelles et immuables de Dieu, toujours vivantes au sein de sa sagesse, et de connaître la volonté infaillible et souveraine de Dieu par la participation de son esprit; or, c'est là le privilége qui a été accordé aux saints anges par un juste discernement. Ainsi ne sont-ils pas seulement éternels, mais bienheureux; et le bien qui les rend heureux, c'est Dieu même, leur créateur, qui leur donne par la contemplation et la participation de son essence une félicité sans fin [1].

[1] Sur la science des anges, voyez le traité de saint Augustin : *De Gen. ad litt.*, n. 49, 50.

CHAPITRE XXIII.

Que le nom de dieux est faussement attribué aux dieux des Gentils, et qu'il convient en commun aux saints anges et aux hommes justes, selon le témoignage de l'Écriture.

Si les platoniciens aiment mieux donner aux anges le nom de dieux que celui des démons et les mettre au rang de ces dieux qui, suivant Platon [1], ont été créés par le Dieu suprême, à la bonne heure; je ne veux point disputer sur les mots. En effet, s'ils disent que ces êtres sont immortels, mais cependant créés de Dieu, et qu'ils sont bienheureux, mais par leur union avec le Créateur, et non par eux-mêmes, ils disent ce que nous disons, de quelque nom qu'ils veuillent se servir. Or, que ce soit là l'opinion des platoniciens, sinon de tous, du moins des plus habiles, c'est ce dont leurs ouvrages font foi. Pourquoi donc leur contesterions-nous le droit d'appeler dieux des créatures immortelles et heureuses? il ne peut y avoir aucun sérieux débat sur ce point, du moment que nous lisons dans les saintes Écritures : « Le Dieu des dieux, le Seigneur a parlé (*Psal.*, XLIX, 1); » et ailleurs : « Rendez gloire au Dieu des dieux (*Ibid.*, CXXXV, 2); » et encore : « Le grand Roi élevé au-dessus des dieux (*Ibid.*, XCIV, 3). » Quant à ce passage : « Il est redoutable par dessus tous les dieux (*Ibid.*, XCV, 4), » le verset suivant complète l'idée du Psalmiste, car il ajoute : « Tous les dieux des Gentils sont des démons, et le Seigneur a fait les

[1] Voyez le *Timée*, Discours de Dieu aux dieux, tome XII de la trad. de M. Cousin, p. 187.

cieux (*Ibid.*, 5). » Le prophète dit donc que le Seigneur est plus redoutable que tous les dieux; mais il entend parler des dieux des Gentils, lesquels ne sont que des démons. Ce sont ces démons à qui Dieu est redoutable, et qui, frappés de crainte, disaient à Jésus-Christ : « Es-tu venu pour nous perdre? » Mais quand le Psalmiste parle du *Dieu des dieux*, il est impossible qu'il soit question du dieu des démons. De même, ces paroles : *Le grand Roi élevé au-dessus de tous les dieux*, ne veulent point dire au-dessus de tous les démons. D'un autre côté, l'Écriture appelle dieux quelques hommes d'entre le peuple de Dieu : « J'ai dit : Vous êtes tous des dieux et les enfants du Très-Haut (*Psal.*, LXXXI, 6). » Lors donc que le Psalmiste parle du Dieu des dieux, on peut fort bien entendre qu'il est le Dieu de ces dieux-là, et dans le même sens il est aussi le grand Roi élevé au-dessus de tous les dieux.

Mais, dira-t-on, si des hommes ont été nommés dieux parce qu'ils sont de ce peuple à qui Dieu parle par la bouche des anges ou des hommes, combien plus sont dignes de ce nom des esprits immortels qui jouissent de la félicité où les hommes aspirent en servant Dieu? Que répondrons-nous à cela sinon que ce n'est pas sans raison que la sainte Écriture a donné le nom de dieux à des hommes plutôt qu'à ces esprits bienheureux dont on nous promet la félicité après la résurrection des corps, et qu'elle l'a fait de peur que notre faiblesse et notre infidélité, trop frappées de l'excellence de ces créatures, n'en transformassent quelqu'une en Dieu? Or, le danger est facile à éviter, quand c'est de créatures humaines

qu'il s'agit. D'ailleurs, les hommes du peuple de Dieu ont dû être nommés dieux plus clairement, afin qu'ils fussent assurés que celui qui a été appelé le Dieu des dieux est certainement leur Dieu; car, encore que ces esprits immortels et bienheureux qui sont dans le ciel soient appelés dieux, ils n'ont pourtant pas été appelés dieux des dieux, c'est-à-dire dieux des hommes du peuple de Dieu, puisqu'il a été dit à ces mêmes hommes : « Vous êtes tous des dieux et les enfants du Très-Haut. » L'Apôtre a dit en conséquence : « Bien qu'il y en ait que l'on appelle dieux, soit dans le ciel, soit sur la terre, et qu'il y ait ainsi plusieurs dieux et plusieurs seigneurs, nous n'avons qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout procède et en qui nous sommes, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui ont été faites toutes choses et nous-mêmes (I *Cor.*, VIII, 5, 6). »

Il est donc inutile d'insister sur cette dispute de mots, puisque la chose est si claire qu'elle ne laisse aucune incertitude. Quant à ce que nous disons que les anges qui ont été envoyés aux hommes pour leur annoncer la volonté de Dieu sont au nombre de ces esprits bienheureux et immortels, cette doctrine choque les platoniciens. Ils ne veulent pas croire que ce ministère convienne aux êtres bienheureux et immortels qu'ils appellent dieux; ils l'attribuent aux démons, qu'ils estiment immortels, mais sans oser les croire bienheureux; ou s'ils les font immortels et bienheureux à la fois, ce sont pour eux de bons démons, mais non pas des dieux, lesquels habitent les hauteurs célestes loin de tout contact avec les hommes. Bien que cette dissidence paraisse n'être

que dans les mots, le nom de démons est si odieux que nous sommes obligés de le rejeter absolument quand nous parlons des saints anges. Concluons donc, pour finir ce livre, que ces esprits immortels et bienheureux, qui ne sont toujours, quelque nom qu'on leur donne, que des créatures, ne peuvent servir de médiateurs pour conduire à la béatitude éternelle les misérables mortels dont les sépare une double différence. Quant aux démons, ils tiennent en effet le milieu entre les dieux et les hommes, étant immortels comme les premiers et misérables comme les seconds; mais comme c'est en punition de leur malice qu'ils sont misérables, ils sont plus capables de nous envier la béatitude que de nous la procurer. Dès lors, il ne reste aux amis des démons aucune bonne raison pour établir l'obligation d'adorer comme des aides ceux que nous devons éviter comme des trompeurs. Enfin, pour ce qui touche les esprits réputés bons, et, à ce titre, non-seulement immortels, mais bienheureux, auxquels ils se croient obligés d'offrir, sous le nom de dieux, des sacrifices pour obtenir la béatitude après cette vie, nous ferons voir au livre suivant que ces esprits, quels qu'ils soient et quelque nom qu'ils méritent, ne veulent pas qu'on rende les honneurs de la religion à un autre qu'à Dieu, leur créateur, source de leur félicité.

LIVRE X.

Argument. — Saint Augustin établit que les bons anges veulent qu'on offre à Dieu seul, objet de leurs propres adorations, les honneurs divins et les sacrifices qui constituent le culte de *latrie*. Il discute ensuite contre Porphyre sur le principe et la voie de la purification et de la délivrance de l'âme.

CHAPITRE PREMIER.

Les platoniciens tombant d'accord que Dieu seul est la source de la béatitude véritable, pour les anges comme pour les hommes, il reste à savoir si les anges, que ces philosophes croient qu'il faut honorer en vue de cette béatitude même, veulent qu'on leur fasse des sacrifices ou qu'on n'en offre qu'à Dieu seul.

C'est un point certain pour quiconque use un peu de sa raison que tous les hommes veulent être heureux ; mais qui est heureux et d'où vient le bonheur? voilà le problème où s'exerce la faiblesse humaine et qui a soulevé parmi les philosophes tant de grandes et vives controverses. Nous n'avons pas dessein de les ranimer ; ce serait un long travail, inutile à notre but. Il nous suffit qu'on se rappelle ce que nous avons dit au huitième livre, alors que nous étions en peine de faire un choix parmi les philosophes, pour débattre avec eux la question du

bonheur de la vie future et savoir s'il est nécessaire pour y parvenir d'adorer plusieurs dieux ou s'il ne faut adorer que le seul vrai Dieu, créateur des dieux eux-mêmes.

On peut se souvenir ou au besoin s'assurer par une seconde lecture que nous avons choisi les platoniciens, les plus justement célèbres parmi les philosophes, parce qu'ayant su comprendre que l'âme humaine, toute immortelle et raisonnable qu'elle est, ne peut arriver à la béatitude que par sa participation à la lumière de celui qui l'a faite et qui a fait le monde, ils en ont conclu que nul n'atteindra l'objet des désirs de tous les hommes, savoir le bonheur, qu'à condition d'être uni par un amour chaste et pur à cet être unique, parfait et immuable qui est Dieu. Mais comme ces mêmes philosophes, entraînés par les erreurs populaires, ou, suivant le mot de l'Apôtre, *perdus dans le néant de leurs spéculations* [1], ont cru qu'il fallait adorer plusieurs dieux, au point même que quelques-uns d'entre eux sont tombés dans l'erreur déjà longuement réfutée du culte des démons, il faut rechercher maintenant, avec l'aide de Dieu, quel est, touchant la religion et la piété, le sentiment des anges, c'est-à-dire de ces êtres immortels et bienheureux établis dans les siéges célestes, Dominations, Principautés, Puissances, que ces philosophes appellent dieux, et quelques-uns bons démons, ou, comme nous, anges; en termes plus précis, il faut savoir si ces esprits célestes veulent que nous leur rendions

[1] *Rom.*, I, 21.

les honneusr sacrés, que nous leur offrions des sacrifices, que nous leur consacrions nos biens et nos personnes, ou que tout cela soit réservé à Dieu seul, leur dieu et le nôtre.

Tel est, en effet, le culte qui est dû à la divinité ou plus expressément à la déité, et pour désigner ce culte en un seul mot, faute d'expression latine suffisamment appropriée, je me servirai d'un mot grec. Partout où les saintes Écritures portent λατρεία, nous traduisons par *service;* mais ce service qui est dû aux hommes et dont parle l'Apôtre, quand il prescrit aux serviteurs d'être soumis à leurs maîtres [1], est désigné en grec par un autre terme [2]. Le mot λατρεία au contraire, selon l'usage de ceux qui ont traduit en grec le texte hébreu de la Bible, exprime toujours ou presque toujours le service qui est dû à Dieu. C'est pourquoi il semble que le mot *culte* ne se rapporte pas d'une manière assez exclusive à Dieu, puisqu'on s'en sert pour désigner aussi les honneurs rendus à des hommes, soit pendant leur vie, soit après leur mort. De plus, il ne se rapporte pas seulement aux êtres auxquels nous nous soumettons par une humilité religieuse, mais aussi aux choses qui nous sont soumises; car de ce mot dérivent *agriculteurs*, *colons* et autres. De même, les païens n'appellent leurs

[1] *Eph.*, VI, 5.

[2] Ce terme est δουλεία. Saint Augustin développe en d'autres ouvrages la distinction de la δουλεία et de λατρεία (Voyez le livre XV *Contra Faust.*, n. 9 et le livre XX, n. 21. Comp. *Lettres*, CII, n. 20 et ailleurs). Il résume ainsi sa pensée dans ses *Quæst. in Exod.*, qu. 94 : « La δουλεία est due à Dieu, en tant que Seigneur; la λατρεία est due à Dieu, en tant que Dieu, et à Dieu seul. »

dieux *cœlicoles* qu'à titre de colons du ciel, ce qui ne veut pas dire qu'on les assimile à cette espèce de colons qui sont attachés au sol natal pour le cultiver sous leurs maîtres; le mot colon est pris ici au sens où l'a employé un des maîtres de langue latine dans ce vers :

« Il était une antique cité habitée par des colons tyriens[1]. »

C'est dans le même sens qu'on appelle *colonies* les États fondés par ces essaims de peuples qui sortent d'un État plus grand. En somme, il est très-vrai que le mot *culte*, pris dans un sens propre et précis, ne se rapporte qu'à Dieu seul; mais comme on lui donne encore d'autres acceptions, il s'ensuit que le culte exclusivement dû à Dieu ne peut en notre langue s'exprimer d'un seul mot.

Le mot de *religion* semblerait désigner plus distinctement, non toute sorte de culte, mais le culte de Dieu, et c'est pour cela qu'on s'en est servi pour rendre le mot grec θρησκεία. Toutefois, comme l'usage de notre langue fait dire aux savants aussi bien qu'aux ignorants qu'il faut garder la religion de la famille, la religion des affections et des relations sociales, il est clair qu'en appliquant ce mot au culte de la déité, on n'évite pas l'équivoque; et dire que la religion n'est autre chose que le culte de Dieu, ce serait retrancher par une innovation téméraire l'acception reçue qui comprend dans la religion le respect des liens du sang et de la société humaine[2].

[1] Virgile, *Énéide*, livre I, vers 12.
[2] Voyez Cicéron, *Pro Rosc. Amer.*, cap. 24.

Il en est de même du mot *piété*, en grec εὐσέβεια. Il désigne proprement le culte de Dieu [1]; et cependant on dit aussi la piété envers les parents, et le peuple s'en sert même pour marquer les œuvres de miséricorde, usage qui me paraît venir de ce que Dieu recommande particulièrement ces œuvres et les égale ou même les préfère aux sacrifices. De là vient qu'on donne à Dieu même le titre de pieux [2]. Toutefois les Grecs ne se servent pas du mot εὐσεβεῖν dans ce sens, et c'est pourquoi, en certains passages de l'Écriture, afin de marquer plus fortement la distinction, ils ont préféré au mot εὐσέβεια, qui désigne le culte en général, le mot θεοσέβεια qui exprime exclusivement le culte de Dieu. Quant à nous, il nous est impossible de rendre par un seul mot l'une ou l'autre de ces deux idées. Nous disons donc que ce culte, que les Grecs appellent λατρεία et nous *service*, mais service exclusivement voué à Dieu, ce culte que les Grecs appellent aussi θρησκεία et nous *religion*, mais religion qui nous attache à Dieu seul, ce culte enfin que les Grecs appellent d'un seul mot, θεοσέβεια, et nous en trois mots, *culte de Dieu*, ce culte n'appartient qu'à Dieu seul, au vrai Dieu qui transforme en dieux ses serviteurs (*Psal.*, LXXXI, 6. — *Joan.*, X, 34, 35). Cela posé, il suit, de deux choses l'une : que si les esprits bienheureux et immortels qui habitent les demeures célestes ne nous aiment pas et ne veulent pas notre bonheur, nous ne devons pas les honorer, et si, au contraire, ils nous aiment et veulent notre bonheur, ils ne peu-

[1] Voyez Sophocle, *Philoct.*, vers 1440–1444.
[2] II *Par.*, XXX, 9; *Eccli.*, II, 18; *Judith*, VII, 20.

vent nous vouloir heureux que comme ils le sont eux-mêmes; car comment notre béatitude aurait-elle une autre source que la leur?

CHAPITRE II.

Sentiment de Plotin sur l'illumination d'en haut.

Mais nous n'avons sur ce point aucun sujet de contestation avec les illustres philosophes de l'école platonicienne. Ils ont vu, ils ont écrit de mille manières dans leurs ouvrages que le principe de notre félicité est aussi celui de la félicité des esprits célestes, savoir cette lumière intelligible, qui est Dieu pour ces esprits, qui est autre chose qu'eux, qui les illumine, les fait briller de ses rayons, et, par cette communication d'elle-même, les rend heureux et parfaits. Plotin, commentant Platon, dit nettement et à plusieurs reprises que cette âme même dont ces philosophes font l'âme du monde n'a pas un autre principe de félicité que la nôtre, et ce principe est une lumière supérieure à l'âme, par qui elle a été créée, qui l'illumine et la fait briller de la splendeur de l'intelligible. Pour faire comprendre ces choses de l'ordre spirituel, il emprunte une comparaison aux corps célestes. Dieu est le soleil, et l'âme, la lune; car c'est du soleil, suivant eux, que la lune tire sa clarté. Ce grand platonicien pense donc que l'âme raisonnable, ou plutôt l'âme intellectuelle (car sous ce nom il comprend aussi les âmes des bienheureux immortels dont il n'hésite pas à reconnaître l'existence et qu'il place dans le ciel), cette âme, dis-je, n'a au-dessus de soi que Dieu, créateur du monde et

de l'âme elle-même, qui est pour elle comme pour nous le principe de la béatitude et la lumière de la vérité[1]. Or, cette doctrine est parfaitement d'accord avec l'Évangile, où il est dit : « Il y eut un homme envoyé de Dieu, qui s'appelait Jean. Il vint comme témoin pour rendre témoignage à la lumière, afin que tous crussent par lui. Il n'était pas la lumière, mais il vint pour rendre témoignage à celui qui était la lumière. Celui-là était la vraie lumière qui illumine tout homme venant en ce monde (*Joan.*, I, 6-9). » Cette distinction montre assez que l'âme raisonnable et intellectuelle, telle qu'elle était dans saint Jean, ne peut pas être à soi-même sa lumière, et qu'elle ne brille qu'en participant à la lumière véritable. C'est ce que reconnaît le même saint Jean, quand il ajoute, rendant témoignage à la lumière : « Nous avons tous reçu de sa plénitude (*Ibid.*, 16). »

CHAPITRE III.

Que les platoniciens, bien qu'ils aient connu le créateur de l'univers, se sont écartés du vrai culte de Dieu en rendant les honneurs divins aux bons et aux mauvais anges.

Cela étant, si les platoniciens et les autres philosophes qui acceptent ces mêmes principes, connaissant Dieu, le glorifiaient comme Dieu et lui rendaient grâces, s'ils ne se perdaient pas dans leurs vaines pensées, s'ils n'étaient point complices des erreurs populaires, soit qu'ils en aient eux-mêmes semé le germe, soit qu'ils n'osent en surmonter l'entraîne-

[1] Voyez Plotin, *Ennéades*, II, lib. IX, cap. 2 et 3. — Comp. *ibid.*, III, lib. IX, cap. 1; lib. V, cap. 3; lib. 8, cap. 9.

ment, ils confesseraient assurément que ni les esprits immuables et bienheureux, ni les hommes mortels et misérables ne peuvent être ou devenir heureux qu'en servant cet unique Dieu des dieux, qui est le nôtre et le leur.

C'est à lui que nous devons, pour parler comme les Grecs, rendre le culte de *latrie*, soit dans les actes extérieurs, soit au dedans de nous; car nous sommes son temple, tous ensemble comme chacun en particulier [1], et il daigne également prendre pour demeure et chaque fidèle et le corps de l'Église, sans être plus grand dans le tout que dans chaque partie, parce que sa nature est incapable de toute extension et de toute division. Quand notre cœur est élevé vers lui, il est son autel; son Fils unique est le prêtre par qui nous le fléchissons; nous lui immolons des victimes sanglantes, quand nous versons notre sang pour la vérité et pour lui; l'amour qui nous embrase en sa présence d'une flamme sainte et pieuse lui est le plus agréable encens; nous lui offrons les dons qu'il nous a faits, et nous nous offrons, nous nous rendons nous-mêmes à notre créateur; nous rappelons le souvenir de ses bienfaits par des fêtes solennelles, de peur que le temps n'amène l'ingratitude avec l'oubli; enfin nous lui vouons sur l'autel de notre cœur, où rayonne le feu de la charité, une hostie d'humilité et de louange. C'est pour le voir, autant qu'il peut être vu, c'est pour être unis à lui que nous nous purifions de la souillure des péchés et des passions mauvaises, et que nous cherchons une

[1] I *Cor.*, III, 16, 17.

consécration dans la vertu de son nom ; car il est la source de notre béatitude et la fin de tous nos désirs. Nous attachant donc à lui, ou plutôt nous y rattachant, au lieu de nous en détacher pour notre malheur, le méditant et le relisant sans cesse (d'où vient, dit-on [1], le mot religion), nous tendons vers lui par l'amour, afin de trouver en lui le repos et de posséder la béatitude en possédant la perfection. Ce souverain bien, en effet, dont la recherche a tant divisé les philosophes, n'est autre chose que l'union avec Dieu ; c'est en le saisissant, si on peut ainsi dire, par un embrassement spirituel que l'âme devient féconde en véritables vertus. Aussi nous est-il ordonné d'aimer ce bien de tout notre cœur, de toute notre âme et de toute notre vertu. Vers lui doivent nous conduire ceux qui nous aiment ; vers lui nous devons conduire ceux que nous aimons. Et par là s'accomplissent ces deux commandements qui renferment la loi et les prophètes : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur et de tout ton esprit. » — « Tu aimeras ton prochain comme toi-même (*Matth.*, XXII, 37-40). » Pour apprendre à l'homme à s'aimer lui-même comme il convient, une fin lui a été proposée à laquelle il doit rapporter toutes ses actions pour être heureux ; car on ne s'aime que pour être heureux, et cette fin, c'est d'être uni à Dieu (*Psal.*, LXXII, 28). Lors donc que l'on commande à

[1] Dans ce passage étrange, saint Augustin paraît faire allusion à Cicéron, qui dérive quelque part *religio* de *relegere* : « Qui omnia quæ ad Dei cultum pertinerent diligenter pertractarent et quasi relegerent sunt dicti religiosi ex relegendo (*De nat. deor.*, II, 28). » Lactance veut que *religio* vienne de *religare* (*Inst.*, IV, 28).

celui qui sait déjà s'aimer comme il faut, d'aimer son prochain comme soi-même, que lui commande-t-on, sinon de se porter, autant qu'il est en son pouvoir, à aimer Dieu ? Voilà le vrai culte de Dieu, voilà la vraie religion, voilà la solide piété, voilà le service qui n'est dû qu'à Dieu. Quelque hautes, par conséquent, que soient l'excellence et les vertus des puissances angéliques, si elles nous aiment comme elles-mêmes, elles doivent souhaiter que nous soyons soumis, pour être heureux, à celui qui doit aussi avoir leur soumission pour faire leur bonheur. Si elles ne servent pas Dieu, elles sont malheureuses, étant privées de Dieu ; si elles servent Dieu, elles ne veulent pas qu'on les serve à la place de Dieu, et leur amour pour lui les fait au contraire acquiescer à cette sentence divine : « Celui qui sacrifiera à d'autres dieux qu'au Seigneur sera exterminé (*Exod.*, XXII, 20). »

CHAPITRE IV.

Que le sacrifice est dû à Dieu seul.

Sans parler en ce moment des autres devoirs religieux, il n'y a personne au monde qui osât dire que le sacrifice soit dû à un autre qu'à Dieu. Il est vrai qu'on a déféré à des hommes beaucoup d'honneurs qui n'appartiennent qu'à Dieu, soit par un excès d'humilité, soit par une pernicieuse flatterie ; mais, outre qu'on ne cessait pas de regarder comme des hommes ceux à qui on donnait ces témoignages d'honneur, de vénération, et si l'on veut d'adoration, qui jamais a pensé devoir offrir des sacrifices à un autre qu'à celui

qu'il savait, ou croyait, ou voulait faire croire être Dieu? Or, que le sacrifice soit une pratique très-ancienne du culte de Dieu, c'est ce qui est assez prouvé par les sacrifices de Caïn et d'Abel, le premier rejeté de Dieu, le second regardé d'un œil favorable.

CHAPITRE V.

Des sacrifices que Dieu n'exige pas et qui ont été la figure de ceux qu'il exige effectivement.

Qui serait assez insensé pour croire que Dieu ait besoin des choses qu'on lui offre en sacrifice? L'Écriture sainte témoigne le contraire en plusieurs endroits, et il suffira de rapporter cette parole du Psaume : « J'ai dit au Seigneur : Vous êtes mon Dieu, car vous n'avez pas besoin de mes biens (*Psal.*, XV, 2). » Ainsi, Dieu n'a besoin ni des animaux qu'on lui sacrifie, ni d'aucune chose terrestre et corruptible, ni même de la justice de l'homme, et tout le culte légitime qui lui est rendu n'est utile qu'à l'homme qui le lui rend. Car on ne dira pas qu'il revienne quelque chose à la fontaine de ce qu'on s'y désaltère, ou à la lumière de ce qu'on la voit. Que si les anciens patriarches ont immolé à Dieu des victimes, ainsi que nous en trouvons des exemples dans l'Écriture, mais sans les imiter, ce n'était qu'une figure de nos devoirs actuels envers Dieu, c'est-à-dire du devoir de nous unir à lui et de porter vers lui notre prochain. Le sacrifice est donc un sacrement, c'est-à-dire un signe sacré et visible de l'invisible sacrifice. C'est pour cela que l'âme pénitente dans le Prophète ou le Prophète

lui-même, cherchant à fléchir Dieu pour ses péchés, lui dit : « Si vous aviez voulu un sacrifice, je vous l'aurais offert avec joie; mais vous n'avez point les holocaustes pour agréables. Le vrai sacrifice est une âme brisée de tristesse; vous ne dédaignerez pas, ô mon Dieu ! un cœur contrit et humilié (*Psal.*, L, 17 et 18). » Remarquons qu'en disant que Dieu ne veut pas de sacrifices, le Prophète fait voir en même temps qu'il en est un exigé de Dieu. Il ne veut point le sacrifice d'une bête égorgée, mais celui d'un cœur contrit. Ainsi ce que Dieu ne veut pas, selon le Prophète, est ici la figure de ce que Dieu veut. Dieu ne veut pas les sacrifices, mais seulement au sens où les insensés s'imaginent qu'il les veut, c'est-à-dire pour y prendre plaisir et se satisfaire lui-même; car s'il n'avait pas voulu que les sacrifices qu'il demande, comme, par exemple, celui d'un cœur contrit et humilié par le repentir, fussent signifiés par les sacrifices charnels qu'on a cru qu'il désirait pour lui-même, il n'en aurait pas prescrit l'offrande dans l'ancienne loi. Aussi devaient-ils être changés au temps convenable et déterminé, de peur qu'on ne les crût agréables à Dieu par eux-mêmes, et non comme figure de sacrifices plus dignes de lui. De là ces paroles d'un autre psaume : « Si j'ai faim, je ne vous le dirai pas; car tout l'univers est à moi, avec tout ce qu'il enferme. Mangerai-je la chair des taureaux, ou boirai-je le sang des boucs (*Psal.*, XLIX, 12, 13)? » Comme si Dieu disait : Quand j'aurais besoin de ces choses, je ne vous les demanderais pas, car elles sont en ma puissance. Le Psalmiste, pour expliquer le sens de ces paroles, ajoute : « Immolez à Dieu un sacri-

fice de louanges et offres vos vœux au Très-Haut. Invoquez-moi au jour de la tribulation ; je vous délivrerai et je vous glorifierai (*Ibid.*, 15 et 16). » — « Qu'offrirai-je, dit un autre prophète, qu'offrirai-je au Seigneur qui soit digne de lui ? fléchirai-je le genou devant le Très-Haut ? lui offrirai-je pour holocaustes des veaux d'un an ? peut-il être apaisé par le sacrifice de mille béliers ou de mille boucs engraissés ? lui sacrifierai-je mon premier-né pour mon impiété et le fruit de mes entrailles pour le péché de mon âme ? Je t'apprendrai, ô homme ! ce que tu dois faire et ce que Dieu demande de toi : pratique la justice, aime la miséricorde, et sois toujours prêt à marcher devant le Seigneur ton Dieu (*Mich.*, VI, 6, 7 et 8). » Ces paroles font assez voir que Dieu ne demande pas les sacrifices charnels pour eux-mêmes, mais comme figure des sacrifices véritables. Il est dit aussi dans l'Épître aux Hébreux : « N'oubliez pas d'exercer la charité et de faire part de votre bien aux pauvres ; car c'est par de tels sacrifices qu'on est agréable à Dieu (*Hebr.*, XIII, 16). » Ainsi, quand il est écrit : « J'aime mieux la miséricorde que le sacrifice (*Osée*, VI, 6), » il ne faut entendre autre chose sinon qu'un sacrifice est préféré à l'autre, attendu que ce qu'on appelle vulgairement sacrifice n'est que le signe du sacrifice véritable. Or, la miséricorde est le sacrifice véritable ; ce qui a fait dire à l'Apôtre : « C'est par de tels sacrifices qu'on se rend agréable à Dieu. » Donc toutes les prescriptions divines touchant les sacrifices du temple ou du tabernacle se rapportent à l'amour de Dieu et du prochain ; car, ainsi qu'il est écrit : « Ces deux commandements

renferment la loi et les prophètes (*Matth.*, XXII, 40). »

CHAPITRE VI.

Du vrai et parfait sacrifice.

Ainsi le vrai sacrifice, c'est toute œuvre accomplie pour s'unir à Dieu d'une sainte union, c'est-à-dire toute œuvre qui se rapporte à cette fin suprême et unique où est le bonheur. C'est pourquoi la miséricorde même envers le prochain n'est pas un sacrifice, si on ne l'exerce en vue de Dieu. Le sacrifice en effet, bien qu'offert par l'homme, est chose divine, comme l'indique le mot lui-même qui signifie *action sacrée*. Aussi l'homme même consacré et voué à Dieu est un sacrifice, en tant qu'il meurt au monde pour vivre en Dieu; car cette consécration fait partie de la miséricorde que chacun exerce envers soi-même, et c'est pour cela qu'il est écrit : « Aie pitié de son âme en te rendant agréable à Dieu (*Eccli.*, XXX, 24). » Notre corps est pareillement un sacrifice quand nous le mortifions par la tempérance, si nous agissons de la sorte pour plaire à Dieu, comme nous y sommes tenus, et que loin de prêter nos membres au péché pour lui servir d'instrument d'iniquité (*Rom.*, VI, 13), nous les consacrions à Dieu pour en faire des instruments de justice. C'est à quoi l'Apôtre nous exhorte en nous disant : « Je vous conjure, mes frères, par la miséricorde de Dieu, de lui offrir vos corps comme une victime vivante, sainte et agréable à ses yeux, et de lui rendre un culte raisonnable et spirituel (*Rom.*,

XII, 1). » Or si le corps, dont l'âme se sert comme d'un serviteur et d'un instrument, est un sacrifice, quand l'âme rapporte à Dieu le service qu'elle en tire, à combien plus forte raison l'âme elle-même est-elle un sacrifice, quand elle s'offre à Dieu, afin qu'embrasée du feu de son amour, elle se dépouille de toute concupiscence du siècle et soit comme renouvelée par sa soumission à cet être immuable qui aime en elle les grâces qu'elle a reçues de sa souveraine beauté? C'est ce que le même apôtre insinue en disant : « Ne vous conformez point au siècle présent; mais transformez-vous par le renouvellement de l'esprit, afin que vous connaissiez ce que Dieu demande de vous, c'est-à-dire ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait (*Rom.*, XII, 2). » Puis donc que les œuvres de miséricorde rapportées à Dieu sont de vrais sacrifices, que nous les pratiquions envers nous-mêmes ou envers le prochain, et qu'elles n'ont d'autre fin que de nous délivrer de toute misère et de nous rendre bienheureux, ce qui ne peut se faire que par la possession de ce bien dont il est écrit : « M'attacher à Dieu, c'est mon bien (*Psal.*, LXXII, 27), » il s'ensuit que toute la cité du Rédempteur, c'est-à-dire l'assemblée et la société des saints, est elle-même un sacrifice universel offert à Dieu par le suprême pontife, qui s'est offert pour nous dans sa passion, afin que nous fussions le corps de ce chef divin selon cette forme d'esclave (*Philipp.*, II, 7) dont il s'est revêtu. C'est cette forme, en effet, qu'il a offerte à Dieu, et c'est en elle qu'il a été offert, parce que c'est selon elle qu'il est le médiateur, le prêtre et le sacrifice. Voilà pourquoi l'Apôtre, après

nous avoir exhortés à faire de nos corps une victime vivante, sainte et agréable à Dieu, à lui rendre un culte raisonnable et spirituel, à ne pas nous conformer au siècle, mais à nous transformer par un renouvellement d'esprit, afin de connaître ce que Dieu demande de nous, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait, c'est-à-dire le vrai sacrifice qui est celui de tout notre être, l'Apôtre, dis-je, ajoute ces paroles : « Il vous recommande à tous, selon le ministère qui m'a été donné par grâce, de ne pas aspirer à être plus sages qu'il ne faut, mais de l'être avec sobriété, selon la mesure de foi que Dieu a départie à chacun de vous. Car comme dans un seul corps nous avons plusieurs membres, lesquels n'ont pas tous la même fonction; ainsi, quoique nous soyons plusieurs, nous n'avons qu'un seul corps en Jésus-Christ et nous sommes membres les uns des autres, ayant des dons différents, selon la grâce qui nous a été donnée (*Rom.*, XII, 3, 4, 5 et 6). » Tel est le sacrifice des chrétiens : être tous un seul corps en Jésus-Christ, et c'est ce mystère que l'Église célèbre assidûment dans le sacrement de l'autel, connu des fidèles [1], où elle apprend qu'elle est offerte elle-même dans l'oblation qu'elle fait à Dieu.

[1] On le cachait aux païens et aux catéchumènes.

CHAPITRE VII.

Que les saints anges ont pour nous un amour si pur qu'ils veulent, non pas que nous les adorions, mais que nous adorions le seul vrai Dieu.

Comme les esprits qui résident dans le ciel, où ils jouissent de la possession de leur créateur, forts de sa vérité, fermes de son éternité et saints par sa grâce, comme ces esprits justement immortels et bienheureux nous aiment d'un amour plein de miséricorde, et désirent que nous soyons délivrés de notre condition de mortalité et de misère pour devenir comme eux bienheureux et immortels, ils ne veulent pas que nos sacrifices s'adressent à eux, mais à celui dont ils savent qu'ils sont comme nous le sacrifice. Nous formons en effet avec eux une seule cité de Dieu, à qui le Psalmiste adresse ces mots : « On a dit des choses glorieuses de toi, ô cité de Dieu ! (*Psal.*, LXXXVI, 3), » et de cette cité une partie est avec nous errante, et l'autre avec eux secourable. C'est de cette partie supérieure, qui n'a point d'autre loi que la volonté de Dieu, qu'est descendue, par le ministère des anges, cette Écriture sainte où il est dit que celui qui sacrifiera à tout autre qu'au Seigneur sera exterminé. Et cette défense a été confirmée par tant de miracles que l'on voit assez à qui ces esprits immortels et bienheureux, qui nous souhaitent le même bonheur dont ils jouissent eux-mêmes, veulent que nous offrions nos sacrifices.

CHAPITRE VIII.

Des miracles que Dieu a daigné opérer par le ministère des anges à l'appui de ses promesses, pour corroborer la foi des justes.

Si je ne craignais de remonter trop haut, je rapporterais tous les anciens miracles qui furent accomplis pour attester la vérité de cette promesse faite à Abraham tant de milliers d'années avant son accomplissement, que toutes les nations seraient bénies dans sa race (*Gen.*, XVIII, 18). En effet, qui n'admirerait qu'une femme stérile ait donné un fils à Abraham (*Ibid.*, XXI, 2), lorsqu'elle avait passé l'âge de la fécondité? que, dans le sacrifice de ce même Abraham, une flamme descendue du ciel ait couru au milieu des victimes divisées [1]? que les anges, à qui il donna l'hospitalité comme à des voyageurs, lui aient prédit l'embrasement de Sodome et la naissance d'un fils (*Ibid.*, XVIII, 10 et 20)? qu'au moment où Sodome allait être consumée par le feu du ciel, ces mêmes anges aient délivré miraculeusement de cette ruine Lot, son neveu (*Ibid.*, XIX, 17)? que la femme de Lot, ayant eu la curiosité de regarder derrière elle pendant sa fuite, ait été transformée en statue de sel, pour nous apprendre qu'une fois rentrés dans la voie du salut, nous ne devons rien regretter de ce que nous laissons derrière nous? Mais combien furent plus grands encore les miracles que

[1] Au sujet de ce miracle, saint Augustin s'exprime ainsi dans ses *Rétractations* (livre II, ch. 43, n. 2) : « Il ne fallait pas comprendre dans le sacrifice d'Abraham, ni citer comme un miracle, la flamme descendue du ciel entre les victimes diverses, puisque cette flamme fut simplement montrée en vision à Abraham » Voyez la Genèse (XV, 17).

Dieu accomplit par Moïse pour délivrer son peuple de la captivité, puisqu'il ne fut permis aux mages du Pharaon, c'est-à-dire du roi d'Égypte, de faire quelques prodiges que pour rendre la victoire de Moïse plus glorieuse (*Exod.*, VII, 11 et sq.)! Ils n'opéraient, en effet, que par les charmes et les enchantements de la magie, c'est-à-dire par l'entremise des démons; aussi furent-ils aisément vaincus par Moïse, qui opérait au nom du Seigneur, créateur du ciel et de la terre, et avec l'assistance des bons anges; de sorte que les mages se trouvant sans pouvoir à la troisième plaie, Moïse en porta le nombre jusqu'à dix (figures de grands mystères) qui fléchirent enfin le cœur du Pharaon et des Égyptiens et les décidèrent à rendre aux Hébreux la liberté. Ils s'en repentirent aussitôt, et, comme ils poursuivaient les fugitifs, la mer s'ouvrit pour les Hébreux qui la passèrent à pied sec, tandis que les Égyptiens furent tous submergés par le retour des eaux (*Exod.*, VII, VIII-XII, XIV). Que dirai-je de ces autres miracles du désert où éclata la puissance divine? de ces eaux dont on ne pouvait boire et qui perdirent leur amertume au contact du bois qu'on y jeta par l'ordre de Dieu (*Ibid.*, XV, 25); de la manne tombant du ciel pour rassasier ce peuple affamé (*Ibid.*, XVI, 14), avec cette circonstance que ce que l'on en ramassait par jour au delà de la mesure prescrite se corrompait, excepté la veille du sabbat, où la double mesure résistait à la corruption, à cause qu'il n'était pas permis d'en recueillir le jour du sabbat; du camp israélite couvert de cailles venues en troupe pour satisfaire ce peuple qui voulait manger de la chair et qui en

mangea jusqu'au dégoût (*Num.*, XI, 31, 32 et 33); des ennemis qui s'opposaient au passage de la mer Rouge défaits et taillés en pièces à la prière de Moïse, qui, tenant ses bras étendus en forme de croix, sauva tous les Hébreux jusqu'au dernier (*Exod.*, XVII, 11); de la terre entr'ouverte pour engloutir tout vivants des séditieux et des transfuges, et pour les faire servir d'exemple visible d'une peine invisible (*Num.*, XVI, 32); du rocher frappé de la verge et fournissant assez d'eau pour désaltérer une si grande multitude (*Exod.*, XVII, 6); du serpent d'airain élevé sur un mât et dont l'aspect guérissait les blessures mortelles que les serpents avaient faites aux Hébreux en punition de leurs péchés (*Num.*, XXI, 6, 7, 8, 9), afin que la mort fût détruite par la figure de la mort crucifiée? c'est ce serpent qui, après avoir été conservé longtemps en mémoire d'un événement si merveilleux, fut depuis brisé avec raison par le roi Ézéchias (IV *Reg.*, XVIII, 4), parce que le peuple commençait à l'adorer comme une idole.

CHAPITRE IX.

Des incertitudes du platonicien Porphyre touchant les arts illicites et démoniaques.

Ces miracles et beaucoup d'autres qu'il serait trop long de rapporter avaient pour objet de consolider le culte du vrai Dieu et d'interdire le polythéisme; mais ils se faisaient par une foi simple, par une pieuse confiance en Dieu, et non par les charmes et les enchantements de cette curiosité criminelle, de cet art sacrilége qu'ils appellent tantôt

magie, tantôt d'un nom plus odieux, *goétie*[1], ou d'un nom moins décrié, *théurgie*; car on voudrait faire une différence entre deux sortes d'opérations, et parmi les partisans des arts illicites déclarés condamnables, ceux qui pratiquent la goétie et que le vulgaire appelle *magiciens*[2], tandis qu'au contraire ceux qui se bornent à la théurgie seraient dignes d'éloges; mais la vérité est que les uns et les autres sont entraînés au culte trompeur des démons qu'ils adorent sous le nom d'anges.

Porphyre[3] promet une certaine purification de l'âme à l'aide de la théurgie, mais il ne la promet qu'en hésitant et pour ainsi dire en rougissant, et d'ailleurs il nie formellement que le retour de l'âme à Dieu se puisse faire par ce chemin[4]; de sorte qu'on le voit flotter entre les coupables secrets d'une curiosité sacrilége et les maximes de la philosophie. Tantôt en effet il nous détourne de cet art impur comme dangereux dans la pratique et pro-

[1] La *goétie* (γοητεία) est, suivant Suidas et Eustathe, cette partie de la magie qui consiste à évoquer les morts à l'aide de certains gémissements (ἀπὸ τῶν γόων) poussés autour de leurs tombeaux.

[2] Saint Augustin se sert du mot *maleficus*. Et en effet, les magiciens et les astrologues étaient punis par les lois sous le nom de *mathematici* et de *malefici*. Voyez le *Corpus juris*, lib. IX Codicis, tit. 8.

[3] Un des principaux philosophes de l'école d'Alexandrie. Il naquit l'an 232 de J.-C. Bien qu'on ait voulu le faire Juif, il était certainement de Syrie. Son nom était Malchus, qui fut traduit en grec tantôt par Βασιλεύς, tantôt par Πορφύριος. Disciple et ami de Plotin, il recueillit et édita ses ouvrages sous le nom d'Ennéades. Lui-même composa un grand nombre d'écrits, presque tous perdus. Ceux dont parle saint Augustin, dans ce chapitre et les suivants, sont la *Lettre à Anébon*, ouvrage que nous avons conservé, le traité du *Retour de l'âme vers Dieu*, et le fameux écrit *Contre les chrétiens*. Nous n'avons plus ces deux derniers ouvrages. Voyez Fabricius, *Biblioth. græc.*, tome IV, page 192 sq.

[4] *Lettre à Anébon*, page 8, édit. de Th. Gale, Oxford, 1678.

hibé par les lois, tantôt entraîné par les adeptes, il accorde que la théurgie sert à purifier une partie de l'âme, non pas, il est vrai, cette partie intellectuelle qui perçoit la vérité des choses intelligibles et absolument éloignées des sens, mais du moins cette partie spirituelle qui saisit les images sensibles. Celle-ci, suivant Porphyre, à l'aide de certaines consécrations théurgiques nommées Télètes [1], devient propre au commerce des esprits et des anges et capable de la vision des dieux. Il convient toutefois que ces consécrations ne servent de rien pour purifier l'âme intellectuelle et la rendre apte à voir son Dieu et à contempler les existences véritables. On jugera par un tel aveu de ce que peut être cette vision théurgique où l'on ne voit rien de ce qui existe véritablement. Porphyre ajoute que l'âme, ou, pour me servir de son expression favorite, l'âme intellectuelle peut s'élever aux régions supérieures sans que la partie spirituelle ait été purifiée par aucune opération de la théurgie, et que la théurgie, en purifiant cette partie spirituelle, ne peut pas aller jusqu'à lui donner la durée immortelle de l'éternité [2]. Enfin, tout en distinguant les anges qui habitent, suivant lui, l'éther ou l'empyrée, d'avec les démons, dont l'air est le séjour, et tout en nous conseillant de rechercher l'amitié de quelque dé-

[1] Les Télètes (τελεταί) étaient certains rites magiques estimés *parfaits* par les adeptes. Voyez Apulée, *passim*.

[2] Cette distinction établie par Porphyre entre la partie simplement spirituelle de l'âme et la partie intellectuelle et supérieure est déjà dans Plotin (Voy. I *Enn.*, lib. I, cap. 8). En général, les alexandrins distinguent dans l'homme trois principes : 1° le corps ; 2° l'âme, supérieure au corps (ψυχή); 3° l'esprit (νοῦς), supérieur au corps et à l'âme.

mon, qui veuille bien après notre mort nous soulever un peu de terre (car c'est par une autre voie que nous parvenons, suivant lui, à la société des anges), Porphyre en définitive avoue assez clairement qu'il faut éviter le commerce des démons, quand il nous représente l'âme tourmentée des peines de l'autre vie et maudissant le culte des démons dont elle s'est laissé charmer. Il n'a pu même s'empêcher de reconnaître que cette théurgie, par lui vantée comme nous conciliant les anges et les dieux, traite avec des puissances qui envient à l'âme sa purification ou qui favorisent la passion de ceux qui la lui envient. Il rapporte à ce sujet les plaintes de je ne sais quel Chaldéen : « Un homme de bien, de Chaldée, dit-il, se plaint qu'après avoir pris beaucoup de peine à purifier une âme, il n'y a pas réussi, parce qu'un autre magicien, poussé par l'envie, a lié les puissances par ses conjurations et rendu leur bonne volonté inutile. » Ainsi, ajoute Porphyre, « les liens formés par celui-ci, l'autre n'a pu les rompre ; » d'où il conclut que la théurgie sert à faire du mal comme du bien chez les dieux et chez les hommes ; et, de plus, que les dieux ont aussi des passions et sont agités par ces mêmes troubles qui, suivant Apulée, sont communs aux hommes et aux démons, mais ne peuvent atteindre les dieux placés par Platon dans une région distincte et supérieure.

CHAPITRE X.

De la théurgie, qui permet d'opérer dans les âmes une purification trompeuse par l'invocation des démons.

Voici donc qu'un philosophe platonicien, Porphyre, réputé plus savant encore qu'Apulée, nous dit que les dieux peuvent être assujettis aux passions et aux agitations des hommes par je ne sais quelle science théurgique; nous voyons en effet que des conjurations ont suffi pour les effrayer et pour les faire renoncer à la purification d'une âme, de sorte que celui qui commandait le mal a eu plus d'empire sur eux que celui qui leur commandait le bien et qui se servait pourtant du même art. Qui ne reconnaît là les démons et leur imposture, à moins d'être du nombre de leurs esclaves et entièrement destitué de la grâce du véritable libérateur? Car si l'on avait affaire à des dieux bons, la purification bienveillante d'une âme triompherait sans doute de la jalousie d'un magicien malfaisant; ou si les dieux jugeaient que la purification ne fût pas méritée, au moins ne devaient-ils pas s'épouvanter des conjurations d'un envieux, ni être arrêtés, comme le rapporte formellement Porphyre, par la crainte d'un dieu plus puissant, mais plutôt refuser ce qu'on leur demande par une libre décision. N'est-il pas étrange que ce bon Chaldéen, qui désirait purifier une âme par des consécrations théurgiques, n'ait pu trouver un dieu supérieur, qui, en imprimant aux dieux subalternes une terreur plus forte, les obligeât à faire le bien qu'on réclamait d'eux, ou, en les délivrant de toute

crainte, leur permît de faire ce bien librement? Et toutefois l'honnête théurge manqua de recettes magiques pour purifier d'abord de cette crainte fatale les dieux qu'il invoquait comme purificateurs. Je voudrais bien savoir comment il se fait qu'il y ait un dieu plus puissant pour imprimer la terreur aux dieux subalternes, et qu'il n'y en ait pas pour les en délivrer. Est-ce donc à dire qu'il est aisé de trouver un dieu quand il s'agit non d'exaucer la bienveillance, mais l'envie, non de rassurer les dieux inférieurs, pour qu'ils fassent du bien, mais de les effrayer, pour qu'ils n'en fassent pas? O merveilleuse purification des âmes! sublime théurgie, qui donne à l'immonde envie plus de force qu'à la pure bienfaisance! ou plutôt détestable et dangereuse perfidie des malins esprits, dont il faut se détourner avec horreur, pour prêter l'oreille à une doctrine salutaire! Car ces belles images des anges et des dieux, qui, suivant Porphyre, apparaissent à l'âme purifiée, que sont-elles autre chose, en supposant que ces rites impurs et sacriléges aient en effet la vertu de les faire voir, que sont-elles, sinon ce que dit l'Apôtre (II *Cor.*, XI, 14), c'est à savoir : « Satan transformé en ange de lumière? » C'est lui qui, pour engager les âmes dans les mystères trompeurs des faux dieux et pour les détourner du vrai culte et du vrai Dieu, seul purificateur et médecin des âmes, leur envoie ces fantômes décevants, véritable protée, *habile à revêtir toutes les formes*[1], tour à tour persécuteur acharné et persécuteur perfide, toujours malfaisant.

[1] Virgile, *Géorg.*, livre IV, v. 411.

CHAPITRE XI.

De la lettre de Porphyre à l'Égyptien Anébon, où il le prie de l'instruire touchant les diverses espèces de démons.

Porphyre a été mieux inspiré dans sa lettre à l'Égyptien Anébon, où, en ayant l'air de le consulter et de lui faire des questions, il démasque et renverse tout cet art sacrilége. Il s'y déclare ouvertement contre tous les démons, qu'il tient pour des êtres dépourvus de sagesse, attirés vers la terre par l'odeur des sacrifices, et séjournant à cause de cela, non dans l'éther, mais dans l'air, au-dessous de la lune et dans le globe même de cet astre. Il n'ose pas cependant attribuer à tous les démons toutes les perfidies, malices et stupidités dont il est justement choqué. Il dit, comme les autres, qu'il y a quelques bons démons, tout en confessant que cette espèce d'êtres est généralement dépourvue de sagesse. Il s'étonne que les sacrifices aient l'étrange vertu non-seulement d'incliner les dieux, mais de les contraindre à faire ce que veulent les hommes, et il n'est pas moins surpris qu'on mette au rang des dieux le soleil, la lune et les autres astres du ciel, qui sont des corps, puisqu'on fait consister la différence des dieux et des démons en ce point que les démons ont un corps et que les dieux n'en ont pas; et en admettant que ces astres soient en effet des dieux, il ne peut comprendre que les uns soient bienfaisants, les autres malfaisants, ni qu'on les mette au rang des êtres incorporels, puisqu'ils ont un corps. Il demande encore avec l'accent du doute si ceux qui prédisent l'avenir et qui font

des prodiges ont des âmes douées d'une puissance supérieure, ou si cette puissance leur est communiquée du dehors par de certains esprits, et il estime que cette dernière opinion est la plus plausible, parce que ces magiciens se servent de certaines pierres et de certaines herbes pour opérer des alligations, ouvrir des portes et autres effets miraculeux. C'est là, suivant Porphyre, ce qui fait croire à plusieurs qu'il existe des êtres d'un ordre supérieur, dont le propre est d'être attentifs aux vœux des hommes, esprits perfides, subtils, susceptibles de toutes les formes, tour à tour dieux, démons, âmes des morts. Ces êtres produisent tout ce qui arrive de bien ou de mal, du moins ce qui nous paraît tel; car ils ne concourent jamais au bien véritable, et ils ne le connaissent même pas; toujours occupés de nuire, même dans les amusements de leurs loisirs [1], habiles à inventer des calomnies et à susciter des obstacles contre les amis de la vertu, vains et téméraires, séduits par la flatterie et par l'odeur des sacrifices. Voilà le tableau que nous trace Porphyre [2] de ces esprits trompeurs et malins qui pénètrent du dehors dans les âmes et abusent nos sens pendant le sommeil et pendant la veille. Ce n'est pas qu'il parle du ton d'un homme convaincu et en son propre nom; mais en rapportant les opinions d'autrui, il n'émet ses doutes qu'avec une réserve extrême. Il était difficile en effet à ce grand philosophe, soit de connaître, soit d'attaquer

[1] Je cherche à traduire le mot de Porphyre κακοσκολεύεσθαι, que saint Augustin rend d'une manière assez louche par *male conciliare*.

[2] Porphyre se prononce également contre le culte des démons dans son traité *De l'abstinence*, etc. Voyez les chap. 39 à 42.

résolûment tout ce diabolique empire, que la dernière des bonnes femmes chrétiennes découvre sans hésiter et déteste librement; ou peut-être craignait-il d'offenser Anébon, un des principaux ministres du culte, et les autres admirateurs de toutes ces pratiques réputées divines et religieuses.

Il poursuit cependant, et toujours par forme de questions; il dévoile certains faits qui, bien considérés, ne peuvent être attribués qu'à des puissances pleines de malice et de perfidie. Il demande pourquoi, après avoir invoqué les bons esprits, on commande aux mauvais d'anéantir les volontés injustes des hommes; pourquoi les démons n'exaucent pas les prières d'un homme qui vient d'avoir commerce avec une femme, quand ils ne se font aucun scrupule de convier les débauchés à des plaisirs incestueux; pourquoi ils ordonnent à leurs prêtres de s'abstenir de la chair des animaux, sous prétexte d'éviter la souillure des vapeurs corporelles, quand eux-mêmes se repaissent de la vapeur des sacrifices; pourquoi il est défendu aux initiés de toucher un cadavre, quand la plupart de leurs mystères se célèbrent avec des cadavres; pourquoi enfin un homme, sujet aux vices les plus honteux, peut faire des menaces, non-seulement à un démon ou à l'âme de quelque trépassé, mais au soleil et à la lune, ou à tout autre des dieux célestes qu'il intimide par de fausses terreurs pour leur arracher la vérité; car il les menace de briser les cieux et d'autres choses pareilles, impossibles à l'homme, afin que ces dieux, effrayés comme des enfants de ces vaines et ridicules chimères, fassent ce qui leur est ordonné. Porphyre

rapporte qu'un certain Chérémon[1], fort habile dans ces pratiques sacrées ou plutôt sacriléges, et qui a écrit sur les mystères fameux de l'Égypte, ceux d'Isis et de son mari Osiris, attribue à ces mystères un grand pouvoir pour contraindre les dieux à exécuter les commandements humains, quand surtout le magicien les menace de divulguer les secrets de l'art et s'écrie d'une voix terrible que, s'ils n'obéissent pas, il va mettre en pièces les membres d'Osiris. Qu'un homme fasse aux dieux ces vaines et folles menaces, non pas à des dieux secondaires, mais aux dieux célestes, tout rayonnants de la lumière sidérale, et que ces menaces, loin d'être sans effet, forcent les dieux par la terreur et la violence à exécuter ce qui leur est prescrit, voilà ce dont Porphyre s'étonne avec raison, ou plutôt, sous le voile de la surprise et en ayant l'art de chercher la cause de phénomènes si étranges, il donne à entendre qu'ils sont l'ouvrage de ces esprits dont il vient de décrire indirectement la nature : esprits trompeurs, non par essence, comme il le croit, mais par corruption, qui feignent d'être des dieux ou des âmes de trépassés, mais qui ne feignent pas, comme il le dit, d'être des démons, car ils le sont véritablement. Quant à ces pratiques bizarres, à ces herbes, à ces pierres, à ces animaux, à ces sons de voix, à ces figures, tantôt de pure fantaisie, tantôt tracées d'après le cours des astres, qui paraissent à Porphyre capables de susciter certaines puissances et de produire certains effets, tout cela

[1] Ce Chérémon est un Égyptien qui avait embrassé la secte stoïcienne. Ses écrits sur la religion de l'Égypte sont mentionnés par Porphyre (*De abst.*, lib. IV, cap. 6) et par saint Jérôme (*Adv. Jovin.*, lib. II, cap. 13).

est un jeu des démons, mystificateurs des faibles et qui font leur amusement et leurs délices des erreurs des hommes. De deux choses l'une : ou Porphyre est resté en effet dans le doute sur ce sujet, tout en rapportant des faits qui montrent invinciblement que tous ces prestiges sont l'œuvre, non des puissances qui nous aident à acquérir la vie bienheureuse, mais des démons séducteurs; ou, s'il faut mieux penser d'un philosophe, Porphyre a jugé à propos de prendre ce détour avec un Égyptien attaché à ses erreurs et enflé de la grandeur de son art, dans l'espoir de le convaincre plus aisément de la vanité et du péril de cette science trompeuse, aimant mieux prendre le personnage d'un homme qui veut s'instruire et propose humblement des questions que de combattre ouvertement la superstition et d'affecter l'autorité superbe d'un docteur. Il finit sa lettre en priant Anébon de lui enseigner comment la science des Égyptiens peut conduire à la béatitude. Du reste, quant à ceux dont tout le commerce avec les dieux se réduit à obtenir leur secours pour un esclave fugitif à recouvrer, ou pour l'acquisition d'une terre, ou pour un mariage, il déclare sans hésiter qu'ils n'ont que la vaine apparence de la sagesse; et alors même que les puissances évoquées pour une telle fin feraient des prédictions vraies touchant d'autres événements, du moment qu'elles n'ont rien de certain à dire aux hommes en ce qui regarde la béatitude véritable, Porphyre, loin de les reconnaître pour des dieux ou pour de bons démons, n'y voit autre chose que l'esprit séducteur ou une pure illusion.

CHAPITRE XII.

Des miracles qu'opère le vrai Dieu par le ministère des saints anges.

Toutefois, comme il se fait par le moyen de ces arts illicites un grand nombre de prodiges qui surpassent la mesure de toute puissance humaine, que faut-il raisonnablement penser, sinon que ces prédictions et opérations qui se font d'une manière miraculeuse et comme surnaturelle, et qui n'ont cependant pas pour objet de glorifier le seul être où réside, du propre aveu des platoniciens, le vrai bien et la vraie béatitude, tout cela, dis-je, n'est que piéges des démons et illusions dangereuses dont une piété bien entendue doit nous préserver? Au contraire, nous devons croire que les miracles et toutes les œuvres surnaturelles faites par les anges ou autrement, qui ont pour objet la gloire du seul vrai Dieu, source unique de la béatitude, s'opèrent en effet par l'entremise de ceux qui nous aiment selon la vérité et la piété, et que Dieu se sert pour cela de leur ministère. N'écoutons point ceux qui ne peuvent souffrir qu'un Dieu invisible fasse des miracles visibles, puisque, de leur propre aveu, c'est Dieu qui a fait le monde, c'est-à-dire une œuvre incontestablement visible. Et certes tout ce qui arrive de miraculeux dans l'univers est moins miraculeux que l'univers lui-même, qui embrasse le ciel, la terre et toutes les créatures. Comment cet univers a-t-il été fait? c'est ce qui nous est aussi obscur et aussi incompréhensible que la nature de son auteur.

Mais bien que le miracle permanent de l'univers visible ait perdu de son prix par l'habitude où nous sommes de le voir, il suffit d'y jeter un coup d'œil attentif pour reconnaître qu'il surpasse les phénomènes les plus extraordinaires et les plus rares. Il y a, en effet, un miracle plus grand que tous les miracles dont l'homme est l'instrument, et c'est l'homme même. Voilà pourquoi Dieu qui a fait les choses visibles, le ciel et la terre, ne dédaigne pas de faire dans le ciel et sur la terre des miracles visibles, afin d'exciter l'âme encore attachée aux choses visibles à adorer son invisible créateur; et quant au lieu et au temps où ces miracles s'accomplissent, cela dépend d'un conseil immuable de sa sagesse, où les temps à venir sont d'avance disposés et comme accomplis. Car il meut les choses temporelles sans être mû lui-même dans le temps; il ne connaît pas ce qui doit se faire autrement que ce qui est fait; il n'exauce pas qui l'invoque autrement qu'il ne voit qui le doit invoquer. Quand ses anges exaucent une prière, il l'exauce en eux comme en son vrai temple, qui n'est pas l'œuvre d'une main mortelle et où il habite comme il habite aussi dans l'âme des saints. Enfin, les volontés divines s'accomplissent dans le temps; Dieu les forme et les conçoit dans l'éternité.

CHAPITRE XIII.

Que Dieu, invisible en soi, s'est rendu souvent visible, non tel qu'il est, mais tel que les hommes le pouvaient voir.

On ne doit pas trouver étrange que Dieu, tout invisible que soit son essence, ait souvent apparu sous une forme visible aux patriarches. Car, comme le son de la voix, qui fait éclater au dehors la pensée conçue dans le silence de l'entendement, n'est pas la pensée même, ainsi la forme sous laquelle Dieu, invisible en soi, s'est montré visible, était autre chose que Dieu; et cependant c'est bien lui qui apparaissait sous cette forme corporelle, comme c'est bien la pensée qui se fait entendre dans le son de la voix. Les patriarches eux-mêmes n'ignoraient pas qu'ils voyaient Dieu sous une forme corporelle qui n'était pas lui. Ainsi, bien que Dieu parlât à Moïse et que Moïse lui répondît, Moïse ne laissait pas de dire à Dieu : « Si j'ai trouvé grâce devant vous, montrez-vous vous-même à moi, afin que je sois assuré de vous voir (*Exod.*, XXXIII, 15). » Et comme il fallait que la loi de Dieu fût publiée avec un appareil terrible, étant donnée, non à un homme ou à un petit nombre de sages, mais à une nation tout entière, à un peuple immense, Dieu fit de grandes choses par le ministère des anges sur le Sinaï, où la loi fut révélée à un seul en présence de la multitude qui contemplait avec effroi tant de signes surprenants. C'est qu'il n'en était pas du peuple d'Israël par rapport à Moïse comme des Lacédémoniens qui crurent à la parole de Lycurgue déclarant tenir ses

lois de Jupiter ou d'Apollon[1]; la loi de Moïse ordonnait d'adorer un seul Dieu, et dès lors il était nécessaire que Dieu fît éclater sa majesté par des effets assez merveilleux pour montrer que Moïse n'était qu'une créature dont se servait le créateur.

CHAPITRE XIV.

Qu'il ne faut adorer qu'un seul Dieu, non-seulement en vue des biens éternels, mais en vue même des biens terrestres qui dépendent tous de sa providence.

L'espèce humaine, représentée par le peuple de Dieu, peut être assimilée à un seul homme dont l'éducation se fait par degrés[2]. La suite des temps a été pour ce peuple ce qu'est la suite des âges pour l'individu, et il s'est peu à peu élevé des choses temporelles aux choses éternelles et du visible à l'invisible; et toutefois, alors même qu'on lui promettait des biens visibles pour récompense, on ne cessait pas de lui commander d'adorer un seul Dieu, afin de montrer à l'homme que, pour ces biens eux-mêmes, il ne doit point s'adresser à un autre qu'à son maître et créateur. Quiconque, en effet, ne con-

[1] Voyez Hérodote, livre I, ch. 65.

[2] Cette comparaison, si naturelle et pourtant si originale, se rencontre dans un autre écrit de saint Augustin sous une forme plus nette et plus grande encore : « La Providence divine, dit-il, qui conduit admirablement toutes choses, gouverne la suite des générations humaines, depuis Adam jusqu'à la fin des siècles, comme un seul homme, qui, de l'enfance à la vieillesse, fournit sa carrière dans le temps en passant par tous les âges (*De quæst. octog. trib.*, qu. 58). » On sait combien cette belle image a trouvé d'imitateurs parmi les plus illustres génies. Voyez notamment Bacon (*Novum organum*, lib. I, aph. 84) et Pascal (*Fragment d'un traité du vide*, page 436 de l'édition de M. Havet).

viendra pas qu'un seul Dieu tout-puissant est le maître absolu de tous les biens que les anges ou les hommes peuvent faire aux hommes, est véritablement insensé. Plotin, philosophe platonicien, a discuté la question de la providence; et il lui suffit de la beauté des fleurs et des feuilles pour prouver cette providence dont la beauté est intelligible et ineffable, qui descend des hauteurs de la majesté divine jusqu'aux choses de la terre les plus viles et les plus basses, puisque, en effet, ces créatures si frêles et et qui passent si vite n'auraient point leur beauté et leurs harmonieuses proportions, si elles n'étaient formées par un être toujours subsistant qui enveloppe tout dans sa forme intelligible et immuable[1]. C'est ce qu'enseigne Notre Seigneur Jésus-Christ quand il dit : « Regardez les lis des champs; ils ne travaillent, ni ne filent; or, je vous dis que Salomon même, dans toute sa gloire, n'était point vêtu comme l'un d'eux. Que si Dieu prend soin de vêtir de la sorte l'herbe des champs, qui est aujourd'hui et qui demain sera jetée au four, que ne fera-t-il pas pour vous, hommes de peu de foi (*Matth.*, VI, 28, 29 et 30)? » Il était donc convenable d'accoutumer l'homme encore faible et attaché aux objets terrestres à n'attendre que de Dieu seul les biens nécessaires à cette vie mortelle, si méprisables qu'ils soient d'ailleurs au prix des biens de l'autre vie, afin que, dans le désir même de ces biens imparfaits, il ne s'écartât pas du culte de celui qu'on ne possède qu'en les méprisant.

[1] Voyez Plotin, *Enn.*, III, lib. 2, cap. 13.

CHAPITRE XV.

Du ministère des saints anges, instruments de la Providence divine.

Il a donc plu à la divine Providence, comme je l'ai déjà dit et comme on le peut voir dans les Actes des Apôtres [1], d'ordonner le cours des temps de telle sorte que la loi qui commandait le culte d'un seul Dieu fût publiée par le ministère des anges. Or, Dieu voulut dans cette occasion se manifester d'une manière visible, non en sa propre substance, toujours invisible aux yeux du corps, mais par de certains signes qui font des choses créées la marque sensible de la présence du Créateur. Il se servit du langage humain, successif et divisible, pour transmettre aux hommes cette voix spirituelle, intelligible et éternelle qui ne commence, ni ne cesse de parler, et qu'entendent dans sa pureté, non par l'oreille, mais par l'intelligence, les ministres de sa volonté, ces esprits bienheureux admis à jouir pour jamais de sa vérité immuable et toujours prêts à exécuter sans retard et sans effort dans l'ordre des choses visibles les ordres qu'elle leur communique d'une manière ineffable. La loi divine a donc été donnée selon la dispensation des temps; elle ne promettait d'abord, je le répète, que des biens terrestres, qui étaient à la vérité la figure des biens éternels; mais si un grand nombre de Juifs célébrait ces promesses par des solennités visibles, peu les comprenaient. Toutefois, et les paroles et les cérémonies de la loi prêchaient hautement le culte

[1] *Act.*, VII, 53.

d'un seul Dieu, non pas d'un de ces dieux choisis dans la foule des divinités païennes, mais de celui qui a fait et le ciel et la terre, et tout esprit et toute âme, et tout ce qui n'est pas lui; car il est le créateur et tout le reste est créature; et rien n'existe et ne se conserve que par celui qui a tout fait.

CHAPITRE XVI.

Si nous devons, pour arriver à la vie bienheureuse, croire plutôt ceux d'entre les anges qui veulent qu'on les adore que ceux qui veulent qu'on n'adore que Dieu.

A quels anges devons-nous ajouter foi pour obtenir la vie éternelle et bienheureuse? à ceux qui demandent aux hommes un culte religieux et des honneurs divins, ou à ceux qui disent que ce culte n'est dû qu'au Dieu créateur, et qui nous commandent d'adorer en vérité celui dont la vision fait leur béatitude et en qui ils nous promettent que nous trouverons un jour la nôtre? Cette vision de Dieu est en effet la vision d'une beauté si parfaite et si digne d'amour que Plotin n'hésite pas à déclarer que sans elle, fût-on d'ailleurs comblé de tous les autres biens, on est nécessairement malheureux [1]. Lors donc que les divers anges font des miracles, les uns, pour nous inviter à rendre à Dieu seul le culte de latrie [2], les autres pour se le faire rendre à eux-mêmes, mais avec cette différence que les premiers nous défendent d'adorer des anges, au lieu que les seconds ne nous défendent pas d'adorer Dieu, je demande quels sont ceux à qui l'on

[1] Voyez Plotin, *Enn.*, I, lib. VI, cap. 7.
[2] Sur le culte de latrie, voyez plus haut, livre X, ch. 1.

dois ajouter foi? Que les platoniciens répondent à cette question; que tous les autres philosophes y répondent; qu'ils y répondent aussi ces théurges, ou plutôt ces périurges, car ils ne méritent pas un nom plus flatteur[1]; en un mot, que tous les hommes répondent, s'il leur reste une étincelle de raison, et qu'ils nous disent si nous devons adorer ces anges ou ces dieux qui veulent qu'on les adore de préférence au Dieu que les autres nous commandent d'adorer, à l'exclusion d'eux-mêmes et des autres anges. Quand ni les uns ni les autres ne feraient de miracles, cette seule considération que les uns ordonnent qu'on leur sacrifie, tandis que les autres le défendent et exigent qu'on ne sacrifie qu'au vrai Dieu, suffirait pour faire discerner à une âme pieuse de quel côté est le faste et l'orgueil, de quel côté la véritable religion. Je dis plus : alors même que ceux qui demandent à être adorés seraient les seuls à faire des miracles et que les autres dédaigneraient ce moyen, l'autorité de ces derniers devrait être préférable aux yeux de quiconque se détermine par la raison plutôt que par les sens. Mais puisque Dieu, pour consacrer la vérité, a permis que ces esprits immortels aient opéré, en vue de sa gloire et non de la leur, des miracles d'une grandeur et d'une certitude supérieures, afin, sans doute, de mettre ainsi les âmes faibles en garde contre les prestiges des démons orgueilleux, ne serait-ce pas le comble de la déraison que de fermer les yeux à la vérité,

[1] Il y a ici un jeu de mots intraduisible sur *theurgi* (θεουργοί, magiciens) et *periurgi* (περιουργοί, ou plutôt περίεργοι, esprits vains et curieux). Vivès pense que saint Augustin a forgé le mot *periurgi* de *periurgere*, solliciter, ou de *perurere*, brûler.

quand elle éclate avec plus de force que le mensonge?

Pour toucher un mot, en effet, des miracles attribués par les historiens aux dieux des Gentils, en quoi je n'entends point parler des accidents monstrueux qui se produisent de loin en loin par des causes cachées, comprises dans les plans de la Providence, tels, par exemple, que la naissance d'animaux difformes, ou quelque changement inusité sur la face du ciel et de la terre, capable de surprendre ou même de nuire, je n'entends point, dis-je, parler de ce genre d'événements dont les démons fallacieux prétendent que leur culte préserve le monde, mais d'autres événements qui paraissent en effet devoir être attribués à leur action et à leur puissance, comme ce que l'on rapporte des images des dieux pénates, rapportées de Troie par Énée et qui passèrent d'elles-mêmes d'un lieu à un autre[1], de Tarquin, qui coupa un caillou avec un rasoir[2], du serpent d'Épidaure, qui accompagna Esculape dans son voyage à Rome[3], de cette femme qui, pour prouver sa chasteté, tira seule avec sa ceinture le vaisseau qui portait la statue de la mère des dieux, tandis qu'un grand nombre d'hommes et d'animaux n'avaient pu seulement l'ébranler[4], de cette vestale qui témoigna aussi son

[1] Voyez Varron (dans Servius, *ad Æneid.*, lib. I, vers 368).

[2] Cicéron et Tite Live rapportent que l'augure Actius Navius, sur le défi de Tarquin l'ancien, coupa un caillou avec un rasoir (Voyez Cicéron, *De divin.*, lib. I, cap. 17, et *De nat. deor.*, lib. 2. — Tite Live, lib. I, cap. 25).

[3] Voyez Tite Live (*Epit.*, lib. XI); Valère Maxime (lib. I, cap. 8, § 2), et Ovide (*Metamorph.*, lib. XV, vers 622 et suiv.).

[4] Voyez Tite Live (lib. XXIX, cap. 14); Ovide (*Fastes*, lib. IV, v. 295 et suiv.), et Properce (lib. IV, eleg. 2).

innocence en puisant de l'eau du Tibre dans un crible[1]; voilà bien des miracles, mais aucun n'est comparable, ni en grandeur, ni en puissance, à ceux que l'Écriture nous montre accomplis pour le peuple de Dieu. Combien moins peut-on leur comparer ceux que punissent et prohibent les lois des peuples païens eux-mêmes, je veux parler de ces œuvres de magie et de théurgie qui ne sont pour la plupart que de vaines apparences et de trompeuses illusions, comme, par exemple, quand il s'agit de faire descendre la lune, afin, dit le poëte Lucain, qu'elle répande de plus près son écume sur les herbes[2]. Et s'il est quelques-uns de ces prodiges qui semblent égaler ceux qu'accomplissent les serviteurs de Dieu, la diversité de leurs fins, qui sert à les distinguer les uns des autres, fait assez voir que les nôtres sont incomparablement plus excellents. En effet, les uns ont pour objet d'établir le culte de fausses divinités que leur vain orgueil rend d'autant plus indignes de nos sacrifices qu'elles les souhaitent avec plus d'ardeur; les autres ne tendent qu'à la gloire d'un Dieu qui témoigne dans ses Écritures qu'il n'a aucun besoin de tels sacrifices, comme il l'a montré plus tard en les refusant pour l'avenir. En résumé, s'il y a des anges qui demandent le sacrifice pour eux-mêmes, il faut leur préférer ceux qui ne le réclament que pour le Dieu qu'ils servent et qui a créé l'univers; ces derniers, en effet, font bien voir de quel sincère amour ils nous aiment, puisqu'au

[1] Voyez Denys d'Halicarnasse (*Antiquit.*, lib. II, cap. 67); Pline (*Hist. nat.*, lib. XXVIII, cap. 2); Valère Maxime (lib. VIII, cap. 1, § 8).

[2] Lucain, *Phars.*, lib. VI, vers 503. — Comp. Aristophane, *Nuées*, vers 749 sq.

lieu de nous soumettre à leur propre empire, ils ne cherchent qu'à nous faire parvenir vers l'être dont la contemplation leur promet à eux-mêmes une félicité inébranlable. En second lieu, s'il y a des anges qui, sans vouloir qu'on leur sacrifie, ordonnent qu'on sacrifie à plusieurs dieux dont ils sont les anges, il faut encore leur préférer ceux qui sont les anges d'un seul Dieu et qui nous défendent de sacrifier à tout autre qu'à lui, tandis que les autres n'interdisent pas de sacrifier à ce Dieu-là. Enfin, si ceux qui veulent qu'on leur sacrifie ne sont ni de bons anges, ni les anges de bonnes divinités, mais de mauvais démons, comme le prouvent leurs impostures et leur orgueil, à quelle protection plus puissante avoir recours contre eux qu'à celle du Dieu unique et véritable que servent les anges, ces bons anges qui ne demandent pas nos sacrifices pour eux, mais pour celui dont nous devons nous-mêmes être le sacrifice?

CHAPITRE XVII.

De l'arche du Testament et des miracles que Dieu opéra pour fortifier l'autorité de sa loi et de ses promesses.

C'est pour cela que la loi de Dieu, donnée au peuple juif par le ministère des anges et qui ordonnait d'adorer le seul Dieu des dieux, à l'exclusion de tous les autres, était déposée dans l'arche dite du Témoignage. Ce nom indique assez que Dieu, à qui s'adressait tout ce culte extérieur, n'est point contenu et enfermé dans un certain lieu, et que si ses réponses et divers signes sensibles sortaient en effet de cette arche, ils n'étaient que le témoignage visible de ses

volontés. La loi elle-même était gravée sur des tables de pierre et renfermée dans l'arche, comme je viens de le dire. Au temps que le peuple errait dans le désert, les prêtres la portaient avec respect avec le tabernacle, dit aussi du Témoignage, et le signe ordinaire qui l'accompagnait était une colonne de nuée durant le jour et une colonne de feu durant la nuit (*Exod.*, XIII, 21). Quand cette nuée marchait, les Hébreux levaient leur camp, et ils campaient, quand elle s'arrêtait (*Ibid.*, XL, 34). Outre ce miracle et les voix qui se faisaient entendre de l'arche, il y en eut encore d'autres qui rendirent témoignage à la loi; car, lorsque le peuple entra dans la terre de promission, le Jourdain s'ouvrit pour donner passage à l'arche aussi bien qu'à toute l'armée (*Jos.*, III, 17). Cette même arche ayant été portée sept fois autour de la première ville ennemie qu'on rencontra (laquelle adorait plusieurs dieux à l'instar des gentils), les murailles tombèrent d'elles-mêmes sans être ébranlées par la sape ni par le bélier (*Jos.*, VI, 20). Depuis, à une époque où les Israélites étaient déjà établis dans la terre promise, il arriva que l'arche fut prise en punition de leurs péchés, et que ceux qui s'en étaient emparés l'enfermèrent avec honneur dans le temple du plus considérable de leurs dieux (I *Reg.*, V, 2 et sq.). Or, le lendemain, à l'ouverture du temple, ils trouvèrent la statue du dieu renversée par terre et honteusement fracassée. Divers prodiges et la plaie honteuse dont ils furent frappés les engagèrent dans la suite à restituer l'arche de Dieu. Mais comment fut-elle rendue? ils la mirent sur un chariot, où ils attelèrent des vaches dont ils eurent soin de retenir

les petits, puis ils laissèrent aller ces animaux à leur gré, pour voir s'il se produirait quelque chose de divin. Or, les vaches, sans guide, sans conducteur, malgré les cris de leurs petits affamés, marchèrent droit en Judée et rendirent aux Hébreux l'arche mystérieuse. Ce sont là de petites choses au regard de Dieu; mais elles sont grandes par l'instruction et la terreur salutaire qu'elles doivent donner aux hommes. Si certains philosophes, et à leur tête les platoniciens, ont montré plus de sagesse et mérité plus de gloire que tous les autres, pour avoir enseigné que la Providence divine descend jusqu'aux derniers êtres de la nature, et fait éclater sa splendeur dans l'herbe des champs aussi bien que dans les corps des animaux, comment ne pas se rendre aux témoignages miraculeux d'une religion qui ordonne de sacrifier à Dieu seul, à l'exclusion de toute créature du ciel, de la terre et des enfers? Et quel est le Dieu de cette religion? Celui qui peut seul faire notre bonheur par l'amour qu'il nous porte et par l'amour que nous lui rendons, celui qui, bornant le temps des sacrifices de l'ancienne loi dont il avait prédit la réforme par un meilleur pontife, a témoigné qu'il ne les désire pas pour eux-mêmes, et que s'il les avait ordonnés, c'était comme figure de sacrifices plus parfaits; car enfin Dieu ne veut pas notre culte pour en tirer de la gloire, mais pour nous unir étroitement à lui, en nous enflammant d'un amour qui fait notre bonheur et non pas le sien.

CHAPITRE XVIII.

Contre ceux qui nient qu'il faille s'en fier aux livres saints touchant les miracles accomplis pour l'instruction du peuple de Dieu.

S'avisera-t-on de dire que ces miracles sont faux et supposés? quiconque parle de la sorte et prétend qu'en fait de miracles il ne faut s'en fier à aucun historien, peut aussi bien prétendre qu'il n'y a point de dieux qui se mêlent des choses de ce monde. C'est par des miracles, en effet, que les dieux ont persuadé aux hommes de les adorer, comme l'atteste l'histoire des gentils, et nous y voyons les dieux plus occupés de se faire admirer que de se rendre utiles. C'est pourquoi nous n'avons pas entrepris dans cet ouvrage de réfuter ceux qui nient toute existence divine ou qui croient la divinité indifférente aux événements du monde, mais ceux qui préfèrent leurs dieux au Dieu fondateur de l'éternelle et glorieuse Cité, ne sachant pas qu'il est pareillement le fondateur invisible et immuable de ce monde muable et visible, et le véritable dispensateur de cette félicité qui réside en lui-même et non pas en ses créatures. Voilà le sens de ce mot du très-véridique prophète : « Être uni à Dieu, voilà mon bien (*Psal.*, LXXII, 28). » Je reviens sur cette citation, parce qu'il s'agit ici de la fin de l'homme, de ce problème tant controversé entre les philosophes, de ce souverain bien où il faut rapporter tous nos devoirs. Le Psalmiste ne dit pas : Mon bien, c'est de posséder de grandes richesses, ou de porter la pourpre, le sceptre et le

diadème; ou encore, comme quelques philosophes n'ont point rougi de le dire : Mon bien, c'est de jouir des voluptés du corps; ou même enfin, suivant l'opinion meilleure de philosophes meilleurs : Mon bien, c'est la vertu de mon âme; non, le Psalmiste le déclare : Le vrai bien, c'est d'être uni à Dieu. Il avait appris cette vérité de celui-là même que les anges, par des miracles incontestables, lui avaient appris à adorer exclusivement. Aussi était-il lui-même le sacrifice de Dieu, puisqu'il était consumé du feu de son amour et désirait ardemment de jouir de ses chastes et ineffables embrassements. Mais enfin, si ceux qui adorent plusieurs dieux (quelque sentiment qu'ils aient touchant leur nature) ne doutent point des miracles qu'on leur attribue, et s'en rapportent soit aux historiens, soit aux livres de la magie, soit enfin aux livres moins suspects de la théurgie, pourquoi refusent-ils de croire aux miracles attestés par nos Écritures, dont l'autorité doit être estimée d'autant plus grande que celui à qui seul elles commandent de sacrifier est plus grand?

CHAPITRE XIX.

Quel est l'objet du sacrifice visible que la vraie religion ordonne d'offrir au seul Dieu invisible et véritable.

Quant à ceux qui estiment que les sacrifices visibles doivent être offerts aux autres dieux, mais que les sacrifices invisibles, tels que les mouvements d'une âme pure et d'une bonne volonté, appartiennent, comme plus grands et plus excellents, au Dieu invisible, plus grand lui-même et plus excellent que

tous les dieux [1], ils ignorent sans doute que les sacrifices visibles ne sont que les signes des autres, comme les mots ne sont que les signes des choses. Or, puisque dans la prière nous adressons nos paroles à celui-là même à qui nous offrons les pensées de nos cœurs, n'oublions pas, quand nous sacrifions, qu'il ne faut offrir le sacrifice visible qu'à celui dont nous devons être nous-mêmes le sacrifice invisible. C'est alors que les Anges et les Vertus supérieures, dont la bonté et la piété font la puissance, se réjouissent avec nous de ce culte que nous rendons à Dieu et nous aident à le lui rendre. Mais si nous voulons les adorer, ces purs esprits sont si peu disposés à agréer notre culte qu'ils le rejettent positivement, quand ils viennent remplir quelque mission visible auprès des hommes. L'Écriture sainte en fournit des exemples. Nous y voyons, en effet (*Apocal.*, XIX, 10, et XXII, 9), que quelques fidèles ayant cru devoir leur rendre les honneurs divins, soit par l'adoration, soit par le sacrifice, ils les en ont empêchés, avec ordre de les reporter au seul être à qui ils savent qu'ils sont dus. Les saints ont imité les anges : après la guérison miraculeuse que saint Paul et saint Barnabé opérèrent en Lycaonie, le peuple les prit pour des dieux et voulut leur sacrifier (*Act.*, XIV, 10 et sq.); mais leur humble piété s'y opposa, et ils annoncèrent aux Lycaoniens le Dieu en qui ils devaient croire. Les esprits trompeurs eux-mêmes n'exigent ces honneurs que parce qu'ils savent qu'ils n'appartiennent qu'au vrai Dieu. Ce qu'ils

[1] Saint Augustin paraît faire ici allusion à Porphyre et à ses disciples. Voyez le *De abst. anim.*, lib. II, cap. 61 sq.

aiment, ce n'est pas, comme le rapporte Porphyre et comme quelques-uns le croient, les odeurs corporelles, mais les honneurs divins. Dans le fait, ils ont assez de ces sortes d'odeurs qui leur viennent de tout côté, et, s'ils en voulaient davantage, il ne tiendrait qu'à eux de s'en donner; mais ces mauvais esprits, qui affectent la divinité, ne se contentent pas de la fumée des corps, ils demandent les hommages du cœur, afin d'exercer leur domination sur ceux qu'ils abusent et de leur fermer la voie qui mène au vrai Dieu, en les empêchant par ces sacrifices impies de devenir eux-mêmes un sacrifice agréable à Dieu.

CHAPITRE XX.

Du véritable et suprême sacrifice effectué par le Christ lui-même, médiateur entre Dieu et les hommes.

De là vient que ce vrai médiateur entre Dieu et les hommes, médiateur en tant qu'il a pris la forme d'esclave, Jésus-Christ homme, bien qu'il reçoive le sacrifice, à titre de Dieu consubstantiel au Père, a mieux aimé être lui-même le sacrifice, à titre d'esclave, que de le recevoir, et cela, pour ne donner occasion à personne de croire qu'il soit permis de sacrifier à une créature, quelle qu'elle soit. Il est donc à la fois le prêtre et la victime, et voilà le sens du sacrifice que l'Église lui offre chaque jour; car l'Église, comme corps dont il est le chef, s'offre elle-même par lui. Les anciens sacrifices des saints n'étaient aussi que des signes divers et multipliés de ce sacrifice véritable, de même que plusieurs mots ser-

vent quelquefois à exprimer une seule chose en l'inculquant plus fortement et sans ennui. Devant ce suprême et vrai sacrifice, tous les faux sacrifices ont disparu.

CHAPITRE XXI.

Du degré de puissance accordé aux démons pour procurer, par des épreuves patiemment subies, la gloire des saints, lesquels n'ont pas vaincu les démons en leur faisant des sacrifices, mais en restant fidèles à Dieu.

Toutefois les démons ont reçu le pouvoir, en des temps réglés et limités par la Providence, d'exercer leur fureur contre la Cité de Dieu à l'aide de ceux qu'ils ont séduits, et non-seulement de recevoir les sacrifices qu'on leur offre, mais aussi d'en exiger par de violentes persécutions. Or, tant s'en faut que cette tyrannie soit préjudiciable à l'Église qu'elle lui procure, au contraire, de grands avantages; elle sert, en effet, à compléter le nombre des saints, qui tiennent un rang d'autant plus honorable dans la Cité de Dieu qu'ils combattent plus généreusement et jusqu'à la mort contre les puissances de l'impiété [1]. Si le langage de l'Église le permettait, nous les appellerions à bon droit nos héros. On fait venir ce nom de celui de Junon, qui en grec est appelé Héra, d'où vient que, suivant les fables de la Grèce, je ne sais plus lequel de ses fils porte le nom d'Héros. Le sens mystique de ces noms est, dit-on, que Junon représente l'air, dans lequel on place, en compagnie

[1] Tertullien exprime plusieurs fois la même pensée (*Apolog.*, cap. 50; *ad Scap.*, cap. 5).

des démons, les héros, c'est-à-dire les âmes des morts illustres. C'est dans un sens tout contraire qu'on pourrait, je le répète, si le langage ecclésiastique le permettait, appeler nos martyrs des héros; non certes qu'ils aient aucun commerce dans l'air avec les démons, mais parce qu'ils ont vaincu les démons, c'est-à-dire les puissances de l'air et Junon elle-même, quelle qu'elle soit, cette Junon que les poëtes nous représentent, non sans raison, comme ennemie de la vertu et jalouse de la gloire des grands hommes qui aspirent au ciel. Virgile met ceux-ci au-dessus d'elle quand il lui fait dire :

« Énée est mon vainqueur[1]... »

mais il lui cède ensuite et faiblit misérablement quand il introduit Hélénus donnant à Énée ce prétendu conseil de piété :

« Rends hommage de bon cœur à Junon et triomphe par tes offrandes suppliantes du courroux de cette redoutable divinité[2]. »

Porphyre est du même avis, tout en ne parlant, il est vrai, qu'au nom d'autrui, quand il dit que le bon génie n'assiste point celui qui l'invoque, à moins que le mauvais génie n'ait été préalablement apaisé[3]; d'où il suivrait que les mauvaises divinités sont plus puissantes que les bonnes; car les mauvaises peuvent mettre obstacle à l'action des bonnes, et celles-ci ne peuvent rien sans la permission de celles-là,

[1] *Énéide*, livre VII, vers 310.

[2] *Ibid.*, livre III, vers 438, 439.

[3] Voyez plus haut, sur Porphyre, les chapitres 9, 10 et 11, et comp. *De abstin. anim.*, cap. 39.

tandis qu'au contraire les mauvaises divinités peuvent nuire, sans que les autres soient capables de les en empêcher. Il en est tout autrement dans la véritable religion; et ce n'est pas ainsi que nos martyrs triomphent de Junon, c'est-à-dire des puissances de l'air envieuses de la vertu des saints. Nos héros, si l'usage permettait de les appeler ainsi, n'emploient pour vaincre Héra que des vertus divines et non des offrandes suppliantes. Et certes, Scipion a mieux mérité le surnom d'Africain en domptant l'Afrique par sa valeur que s'il eût apaisé ses ennemis par des présents et des supplications.

CHAPITRE XXII.

Où est la source du pouvoir des saints contre les démons et de la vraie purification du cœur.

Les hommes véritablement pieux chassent ces puissances aériennes par des exorcismes, loin de rien faire pour les apaiser, et ils surmontent toutes les tentations de l'ennemi, non en le priant, mais en priant Dieu contre lui. Aussi, les démons ne triomphent-ils que des âmes entrées dans leur commerce par le péché, On triomphe d'eux, au contraire, au nom de celui qui s'est fait homme, et homme sans péché, pour opérer en lui-même, comme pontife et comme victime, la rémission des péchés, c'est-à-dire au nom du médiateur Jésus-Christ homme, par qui les hommes, purifiés du péché, sont réconciliés avec Dieu. Le péché seul, en effet, sépare les hommes d'avec Dieu, et s'ils peuvent en être purifiés en cette vie, ce n'est point par leur vertu, mais bien par la

miséricorde divine; ce n'est point par leur puissance propre, mais par l'indulgence de Dieu, puisque la faible et misérable vertu qu'on appelle la vertu humaine n'est elle-même qu'un don de sa bonté. Nous serions trop disposés à nous enorgueillir dans notre condition charnelle, si, avant de la dépouiller, nous ne vivions pas sous le pardon. C'est pourquoi la vertu du Médiateur nous a fait cette grâce que, souillés par la chair du péché, nous trouvons notre purification dans un Dieu fait chair; grâce merveilleuse, où éclate la miséricorde de Dieu, et qui, après nous avoir conduits durant cette vie dans le chemin de la foi, nous prépare, après la mort, par la contemplation de la vérité immuable, la plénitude de la perfection.

CHAPITRE XXIII.

Des principes de la purification de l'âme selon les platoniciens.

Des oracles divins, dit Porphyre, ont répondu que les sacrifices les plus parfaits à la lune et au soleil sont incapables de purifier, et il a voulu montrer par là qu'il en est de même des sacrifices offerts à tous les autres dieux. Quels sacrifices, en effet, auraient une vertu purifiante, si ceux de la lune et du soleil, divinités du premier ordre, ne l'ont pas? Porphyre, d'ailleurs, ajoute que le même oracle a déclaré que les Principes peuvent purifier; par où l'on voit assez que ce philosophe a craint que sur la première réponse, qui refuse aux sacrifices parfaits du soleil et de la lune la vertu purifiante, on ne s'avisât de l'attribuer aux sacrifices de quelqu'un des petits dieux.

Mais qu'entend Porphyre par ses Principes? dans la bouche d'un philosophe platonicien, nous savons ce que cela signifie[1] : il veut désigner Dieu le Père d'abord, puis Dieu le Fils, qu'il appelle la Pensée ou l'Intelligence du Père; quant au Saint-Esprit, il n'en dit rien, ou ce qu'il en dit n'est pas clair; car je n'entends pas quel est cet autre Principe qui tient le milieu, suivant lui, entre les deux autres. Est-il du sentiment de Plotin, qui, traitant des trois hypostases principales, donne à l'âme le troisième rang? mais alors il ne dirait pas que la troisième hypostase tient le milieu entre les deux autres, c'est-à-dire entre le Père et le Fils. En effet, Plotin place l'âme au-dessous de la seconde hypostase, qui est la pensée du Père, tandis que Porphyre, en faisant de l'âme une substance mitoyenne, ne la place pas au-dessous des deux autres, mais entre les deux. Porphyre, sans doute, a parlé comme il a pu, ou comme il a voulu; car nous disons, nous, que le Saint-Esprit n'est pas seulement l'esprit du Père, ou l'esprit du Fils, mais l'esprit du Père et du Fils. Aussi bien, les philosophes sont libres dans leurs expressions, et, en parlant des plus hautes matières, ils ne craignent pas d'offenser les oreilles pieuses. Mais nous, nous sommes obligés de soumettre nos

[1] Les platoniciens de l'école d'Alexandrie et de l'école d'Athènes se sont accordés, depuis Plotin jusqu'à Proclus, à reconnaître en Dieu trois principes ou hypostases : 1° l'Un (τὸ ἓν ἀπλοῦν) ou le Bien, qui est le Père; 2° l'Intelligence, le Verbe (λόγος, νοῦς), qui est le Fils; 3° l'Ame (ψυχή), qui est le principe universel de la vie. — Quant à la nature et à l'ordre de ces hypostases, les Alexandrins cessent d'être d'accord. — Consultez, sur les différences très-subtiles de la Trinité de Plotin et de celle de Porphyre, les deux historiens de l'école d'Alexandrie, M. Jules Simon (tome II, pag. 110 et sq.) et M. Vacherot (tome II, p. 37 et sq.).

paroles à une règle précise, de crainte que la licence dans les mots n'engendre l'impiété dans les choses.

CHAPITRE XXIV.

Du principe unique et véritable qui seul purifie et renouvelle la nature humaine.

Lors donc que nous parlons de Dieu, nous n'affirmons point deux ou trois principes, pas plus que nous n'avons le droit d'affirmer deux ou trois dieux; et toutefois, en affirmant tour à tour le Père, le Fils et le Saint-Esprit, nous disons de chacun qu'il est Dieu. Car nous ne tombons pas dans l'hérésie des sabelliens[1], qui soutiennent que le Père est identique au Fils, et que le Saint-Esprit est identique au Fils et au Père; nous disons, nous, que le Père est le père du Fils, que le Fils est le fils du Père, et que le Saint-Esprit est l'esprit du Père et du Fils, sans être ni le Père, ni le Fils. Il est donc vrai de dire que le Principe seul purifie l'homme, et non les Principes, comme l'ont soutenu les platoniciens. Mais Porphyre, soumis à ces puissances envieuses dont il rougissait sans oser les combattre ouvertement, n'a pas voulu reconnaître que le Seigneur Jésus-Christ est le principe qui nous purifie par son incarnation. Il l'a sans doute méprisé dans la chair qu'il a revêtue pour accomplir le sacrifice destiné à nous purifier; grand mystère que n'a point compris Porphyre, par un effet de cet orgueil que le bon, le vrai Médiateur a vaincu

[1] Sabellius, et avant lui Noët et Praxée, réduisaient la distinction des personnes de la sainte Trinité à une distinction nominale. Cette hérésie a été condamnée par le concile de Constantinople en 381.

par son humilité, prenant la nature mortelle pour se montrer à des êtres mortels, tandis que les faux et méchants médiateurs, fiers de n'être pas sujets à la mort, se sont exaltés dans leur orgueil, et par le prestige de leur immortalité ont fait espérer à des êtres mortels un secours trompeur. Ce bon et véritable Médiateur a donc montré que le mal consiste dans le péché, et non dans la substance ou la nature de la chair, puisqu'il a pris la chair avec l'âme de l'homme sans prendre le péché, puisqu'il a vécu dans cette chair, et qu'après l'avoir quittée par la mort, il l'a reprise transfigurée dans sa résurrection. Il a montré aussi que la mort même, peine du péché, qu'il a subie pour nous sans avoir péché, ne doit pas être évitée par le péché, mais plutôt supportée à l'occasion pour la justice; car s'il a eu la puissance de racheter nos péchés par sa mort, c'est qu'il est mort lui-même et n'est pas mort par son péché. Mais Porphyre n'a point connu le Christ comme Principe; car autrement il l'eût connu comme purificateur. Le Principe, en effet, dans le Christ, ce n'est pas la chair ou l'âme humaine, mais bien le Verbe par qui tout a été fait. D'où il suit que la chair du Christ ne purifie point par elle-même, mais par le Verbe qui a pris cette chair, quand « le Verbe s'est fait chair et a habité parmi nous (*Joan.*, I, 14). » C'est pourquoi, quand Jésus parlait dans un sens mystique de la manducation de sa chair, plusieurs qui l'écoutaient sans le comprendre s'étant retirés en s'écriant : « Ces paroles sont dures; est-il possible de les écouter? » il dit à ceux qui restèrent auprès de lui : « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien (*Joan.*, VI, 61, 64). » Il faut conclure que

c'est le Principe qui, en prenant une chair et une âme, purifie l'âme et la chair des fidèles, et voilà le sens de la réponse de Jésus aux Juifs qui lui demandaient qui il était : « Je suis le Principe (*Joan.*, VIII, 25). » Nous-mêmes, faibles que nous sommes, charnels et pécheurs, nous ne pourrions, enveloppés dans les ténèbres de l'ignorance, comprendre cette parole, si le Christ ne nous avait doublement purifiés et par ce que nous étions et par ce que nous n'étions pas; car nous étions hommes, et nous n'étions pas justes, et dans l'incarnation il y a l'homme, mais juste et sans péché. Voilà le Médiateur qui nous a tendu la main pour nous relever, quand nous étions tombés et gisants par terre; voilà la semence organisée par le ministère des anges (*Galat.*, III, 19), promulgateurs de la loi qui contenait tout ensemble le commandement d'obéir à un seul Dieu et la promesse du médiateur à venir.

CHAPITRE XXV.

Que tous les saints qui ont vécu sous la loi écrite et dans les temps antérieurs ont été justifiés par la foi en Jésus-Christ.

C'est par leur foi en ce mystère, accompagnée de la bonne vie, que les justes des anciens jours ont pu être purifiés, soit avant la loi de Moïse (car en ce temps Dieu et les anges leur servaient de guides), soit même sous cette loi, bien qu'elle ne renfermât que des promesses temporelles, simple figure de promesses plus hautes, ce qui a fait donner à la loi de Moïse le nom d'Ancien Testament. Il y avait alors, en effet, des prophètes dont la voix, comme celle des

anges, publiait la céleste promesse, et de ce nombre était celui dont j'ai cité plus haut cette divine sentence touchant le souverain bien de l'homme : « Être uni à Dieu, voilà mon bien (*Psal.*, LXXII, 28). » Le psaume d'où elle est tirée distingue assez clairement les deux Testaments, l'ancien et le nouveau ; car le prophète dit que la vue de ces impies qui nagent dans l'abondance des biens temporels a fait chanceler ses pas, comme si le culte fidèle qu'il avait rendu à Dieu eût été chose vaine, en présence de la félicité des contempteurs de la loi. Il ajoute qu'il s'est longtemps consumé à comprendre ce mystère, jusqu'au jour où, entré dans le sanctuaire de Dieu, il a vu la fin de cette trompeuse félicité. Il a compris alors que ces hommes, par cela même qu'ils se sont élevés, ont été abaissés, qu'ils ont péri à cause de leurs iniquités, et que ce comble de félicité temporelle a été comme le songe d'un homme qui s'éveille et tout à coup se trouve privé des joies dont le berçait un songe trompeur. Et comme dans cette cité de la terre, ils étaient pleins du sentiment de leur grandeur, le Psalmiste parle ainsi : « Seigneur, vous anéantirez leur image dans votre Cité (*Ibid.*, 20). » Il montre toutefois combien il lui a été avantageux de n'attendre les biens mêmes de la terre que du seul vrai Dieu, quand il dit : « Je suis devenu semblable, devant vous, à une bête brute, et je demeure toujours avec vous (*Ibid.*, 22). » Par ces mots, *semblable à une bête brute*, le prophète s'accuse de n'avoir pas eu l'intelligence de la parole divine, comme s'il disait : Je ne devais vous demander que les choses qui ne pouvaient m'être communes avec les impies, et non

celles dont je les ai vus jouir avec abondance, alors que le spectacle de leur félicité était un scandale à mes faibles yeux. Toutefois le Prophète ajoute qu'il n'a pas cessé d'être avec le Seigneur, parce qu'en désirant les biens temporels il ne les a pas demandés à d'autres que lui. Il poursuit en ces termes : « Vous m'avez soutenu par la main droite, me conduisant selon votre volonté, et me faisant marcher dans la gloire (*Ibid.*, 23); » marquant par ces mots, *la main droite,* que tous les biens possédés par les impies et dont la vue l'avait ébranlé sont choses de la gauche de Dieu. Puis il s'écrie : « Qu'y a-t-il au ciel et sur la terre que je désire, si ce n'est vous? (*Ibid.*, 24) » Il se condamne lui-même; il se reproche, ayant au ciel un si grand bien, mais dont il n'a eu l'intelligence que plus tard, d'avoir demandé à Dieu des biens passagers, fragiles, et pour ainsi dire une félicité de boue. « Mon cœur et ma chair, dit-il, sont tombés en défaillance, ô Dieu de mon cœur! (*Ibid.*, 25) » Heureuse défaillance, qui fait quitter les choses de la terre pour celles du ciel! ce qui lui fait dire ailleurs : « Mon âme, enflammée de désir, tombe en défaillance dans la maison du Seigneur (*Psal.*, LXXXIII, 1). » Et dans un autre endroit : « Mon âme est tombée en défaillance dans l'attente de votre salut (*Ibid.*, CXVIII, 81). » Néanmoins, après avoir dit plus haut : *Mon cœur et ma chair sont tombés en défaillance*, il n'a pas ajouté : *Dieu de mon cœur et de ma chair*, mais seulement : *Dieu de mon cœur*, parce que c'est le cœur qui purifie la chair. C'est pourquoi Notre Seigneur a dit : « Purifiez d'abord le dedans, et le dehors sera pur (*Matth.*, XXIII, 26). » Le Prophète continue et déclare que Dieu

même est son partage, et non les biens qu'il a créés : « Dieu de mon cœur, dit-il, Dieu de mon partage pour toujours (*Psal.*, LXXII, 25). » Voulant dire par là que, parmi tant d'objets où s'attachent les préférences des hommes, il trouve Dieu seul digne de la sienne. « Car, poursuit-il, voilà que ceux qui s'éloignent de vous périssent, et vous avez condamné à jamais toute âme adultère (*Ibid.*, 26). » Entendez toute âme qui se prostitue à plusieurs dieux. Ici, en effet, se place ce mot qui nous a conduit à citer tout le reste : « Être uni à Dieu, voilà mon bien ; » c'est-à-dire, mon bien est de ne point m'éloigner de Dieu, de ne point me prostituer à plusieurs divinités. Or, en quel temps s'accomplira cette union parfaite avec Dieu? alors seulement que tout ce qui doit être affranchi en nous sera affranchi. Jusqu'à ce moment, qu'y a-t-il à faire? ce qu'ajoute le Psalmiste : « Mettre son espérance en Dieu (*Ibid.*, 27). » Or, comme l'Apôtre nous l'enseigne : « Lorsqu'on voit ce qu'on a espéré, ce n'est plus espérance. Car, qui espère ce qu'il voit déjà? Mais si nous espérons ce que nous ne voyons pas, nous l'attendons d'un cœur patient (*Rom.*, VIII, 24 et 25). » Soyons donc fermes dans cette espérance, suivons le conseil du Psalmiste et devenons, nous aussi, selon notre faible pouvoir, les anges de Dieu, c'est-à-dire ses messagers, annonçant sa volonté et glorifiant sa gloire et sa grâce : « Afin de chanter vos louanges, ô mon Dieu, devant les portes de la fille de Sion (*Psal.*, LXII, 28). » Sion, c'est la glorieuse Cité de Dieu, celle qui ne connaît et n'adore qu'un seul Dieu, celle qu'ont annoncée les saints anges qui nous invitent à devenir leurs concitoyens. Ils ne veulent pas

que nous les adorions comme nos dieux, mais que nous adorions avec eux leur Dieu et le nôtre. Ils ne veulent pas que nous leur offrions des sacrifices, mais que nous soyons comme eux un sacrifice agréable à Dieu. Ainsi donc, quiconque y réfléchira sans coupable obstination ne doutera pas que tous ces esprits immortels et bienheureux, qui, loin de nous porter envie (car ils ne seraient pas heureux, s'ils étaient envieux), nous aiment au contraire et veulent que nous partagions leur bonheur, ne nous soient plus favorables, si nous adorons avec eux un seul Dieu, Père, Fils et Saint-Esprit, que si nous leur offrions à eux-mêmes notre adoration et nos sacrifices.

CHAPITRE XXVI.

Des contradictions de Porphyre flottant incertain entre la confession du vrai Dieu et le culte des démons.

J'ignore comment cela se fait, mais il me semble que Porphyre rougit pour ses amis les théurges. Car enfin tout ce que je viens dire, il le savait, mais il n'était pas libre de le maintenir résolûment contre le culte de plusieurs dieux. Il dit, en effet, qu'il y a des anges qui descendent ici-bas pour initier les théurges à la science divine, et que d'autres y viennent annoncer la volonté du Père et révéler ses profondeurs. Je demande s'il est croyable que ces anges, dont la fonction est d'annoncer la volonté du Père, veuillent nous forcer à reconnaître un autre Dieu que celui dont ils annoncent la volonté. Aussi Porphyre lui-même nous conseille-t-il excellemment de les imiter plutôt que de les invoquer. Nous ne devons

donc pas craindre d'offenser ces esprits bienheureux et immortels, entièrement soumis à un seul Dieu, en ne leur sacrifiant pas; car ils savent que le sacrifice n'est dû qu'au seul vrai Dieu dont la possession fait leur bonheur, et dès lors ils n'ont garde de le demander pour eux, ni en figure, ni en réalité. Cette usurpation insolente n'appartient qu'aux démons superbes et malheureux, et rien n'en est plus éloigné que la piété des bons anges unis à Dieu sans partage et heureux par cette union. Loin de s'arroger le droit de nous dominer, ils nous aident dans leur bienveillance sincère à posséder le vrai bien et à partager en paix leur propre félicité.

Pourquoi donc craindre encore, ô philosophe! d'élever une voix libre contre des puissances ennemies des vertus véritables et des dons du véritable Dieu? Déjà tu as su distinguer les anges qui annoncent la volonté de Dieu d'avec ceux qu'appelle je ne sais par quel art l'évocation du théurge. Pourquoi élever ainsi ces esprits impurs à l'insigne honneur de révéler des choses divines? Et comment seraient-ils les interprètes des choses divines, ceux qui n'annoncent pas la volonté du Père? Ne sont-ce pas ces mêmes esprits qu'un envieux magicien a enchaînés par ses conjurations pour les empêcher de purifier une âme [1], sans qu'il fût possible, c'est toi qui le dis, à un théurge vertueux de rompre ces chaînes et de replacer cette âme sous sa puissance? Quoi! tu doutes encore que ce ne soient de mauvais démons! Mais non, tu feins sans doute de l'ignorer; tu ne veux

[1] Voyez plus haut, chap. 9 du livre x.

pas déplaire aux théurges vers lesquels t'a enchaîné une curiosité décevante et qui t'ont transmis comme un don précieux cette science pernicieuse et insensée. Oses-tu bien élever au-dessus de l'air et jusqu'aux régions sidérales ces puissances ou plutôt ces pestes moins dignes du nom de souveraines que de celui d'esclaves, et ne vois-tu pas qu'en faire les divinités du ciel, c'est infliger au ciel un opprobre!

CHAPITRE XXVII.

Que Porphyre s'engage dans l'erreur plus avant qu'Apulée, et tombe dans l'impiété.

Combien l'erreur d'Apulée, platonicien comme toi, est moins choquante et plus supportable! Il n'attribue les agitations de l'âme humaine et la maladie des passions qu'aux démons qui habitent au-dessous du globe de la lune, et encore hésite-t-il dans cet aveu qu'il fait touchant des êtres qu'il honore; quant aux dieux supérieurs, à ceux qui habitent l'espace éthéré, soit visibles, comme le soleil, la lune et les autres astres que nous contemplons au ciel, soit invisibles, comme Apulée en suppose, il s'efforce de les purifier de la souillure des passions. Ce n'est donc pas à l'école de Platon, mais à celle de tes maîtres Chaldéens que tu as appris à élever les vices des hommes jusque dans les régions de l'empyrée et sur les hauteurs sublimes du firmament, afin que les théurges aient un moyen d'obtenir des dieux la révélation des choses divines. Et cependant, ces choses divines, tu te mets au-dessus d'elles par ta

vie intellectuelle[1], ne jugeant pas qu'en ta qualité de philosophe les purifications théurgiques te soient nécessaires. Elles le sont aux autres, dis-tu, et afin sans doute de récompenser tes maîtres, tu renvoies aux théurges tous ceux qui ne sont pas philosophes, non pas, il est vrai, pour être purifiés dans la partie intellectuelle de l'âme, car la théurgie, tu l'avoues, ne porte pas jusque-là, mais pour l'être au moins dans la partie spirituelle. Or, comme le nombre des âmes peu capables de philosophie est sans comparaison le plus grand, tes écoles secrètes et illicites seront plus fréquentées que celles de Platon. Ils t'ont sans doute promis, ces démons impurs, qui veulent passer pour des dieux célestes et dont tu t'es fait le messager et le héraut[2], ils t'ont promis que les âmes purifiées par la théurgie, sans retourner au Père, à la vérité, habiteraient au-dessus de l'air parmi les dieux célestes. Mais tu ne feras pas accepter ces extravagances à ce nombre immense de fidèles que le Christ est venu délivrer de la domination des démons. C'est en lui qu'ils trouvent la vraie purification infiniment miséricordieuse, celle qui embrasse l'âme, l'esprit et le corps. Car, pour guérir tout l'homme de la peste du péché, le Christ a revêtu sans péché l'homme tout entier. Plût à Dieu que tu l'eusses connu, ce Christ, lui donnant ton âme à guérir plutôt que de te confier en ta

[1] Voyez plus haut, ch. 9, la distinction établie par Porphyre entre la partie simplement spirituelle de l'âme et sa partie intellectuelle et supérieure.

[2] Eusèbe adresse à Porphyre les mêmes reproches (*Præpar. evang.*, lib. IV, cap. 4, 9 et 10).

vertu, infirme et fragile comme toute chose humaine et en ta pernicieuse curiosité. Celui-là ne t'aurait pas trompé, puisque vos oracles, par toi-même cités, le déclarent saint et immortel. C'est de lui, en effet, que parle le plus illustre des poëtes, dans ces vers qui n'ont qu'une vérité poétique, étant tracés pour un autre personnage, mais qui s'appliquent très-bien au Sauveur :

« Par toi, s'il reste quelque trace de notre crime, elle s'évanouira, laissant le monde affranchi de sa perpétuelle crainte[1]. »

par où le poëte veut dire qu'à cause de l'infirmité humaine, les plus grands progrès dans la justice laissent subsister, sinon les crimes, au moins de certaines traces que le Sauveur seul peut effacer. Car c'est au Sauveur seul que se rapportent ces vers, et Virgile nous fait assez entendre qu'il ne parle pas en son propre nom par ces mots du début de la même églogue :

« Voici qu'est arrivé le dernier âge prédit par la sibylle de Cumes. »

C'est dire ouvertement qu'il va parler d'après la sibylle. Mais les théurges, ou plutôt les démons, qui prennent la figure des dieux, souillent bien plutôt l'âme par leurs vains fantômes qu'ils ne la purifient. Eh! comment la purifieraient-ils, puisqu'ils sont l'impureté même! Sans cela, il ne serait pas possible à un magicien envieux de les enchaîner par ses incantations et de les contraindre, soit par crainte,

[1] Virgile, *Églog.*, IV, vers 13 et 14.

soit par envie, à refuser à une âme souillée le bienfait imaginaire de la purification. Mais il me suffit de ce double aveu que les opérations théurgiques ne peuvent rien sur l'âme intellectuelle, c'est-à-dire sur notre entendement, et que, si elles purifient la partie spirituelle et inférieure de l'âme, elles sont incapables de lui donner l'immortalité et l'éternité. Le Christ, au contraire, promet la vie éternelle, et c'est pourquoi le monde entier court à lui, en dépit de vos colères, et en dépit aussi de vos étonnements et de vos stupeurs. A quoi te sert, Porphyre, d'avoir été forcé de convenir que la théurgie est une source d'illusions où le plus grand nombre puise une science aveugle et folle, et que l'erreur la plus certaine, c'est de recourir par des sacrifices aux anges et aux puissances? Cet aveu à peine fait, comme si tu craignais d'avoir perdu ton temps avec les théurges, tu leur renvoies la masse du genre humain, pour qu'ils aient à purifier dans leur âme spirituelle ceux qui ne savent pas vivre selon leur âme intellectuelle!

CHAPITRE XXVIII.

Quels conseils ont aveuglé Porphyre et l'ont empêché de connaître la vraie sagesse, qui est Jésus-Christ.

Ainsi tu jettes les hommes dans une erreur manifeste, et un si grand mal ne te fait pas rougir, et tu fais profession d'aimer la vertu et la sagesse! Si tu les avais véritablement aimées, tu aurais connu le Christ, qui est la vertu et la sagesse de Dieu, et l'orgueil d'une science vaine ne t'aurait pas poussé à te révolter contre son humilité salutaire. Tu avoues

cependant que l'âme spirituelle elle-même peut être purifiée par la seule vertu de la continence[1], sans le secours de ces arts théurgiques et de ces télètes[2] où tu as consumé vainement tes études. Tu vas jusqu'à dire quelquefois que les télètes ne sauraient élever l'âme après la mort, de sorte qu'à ce compte la théurgie ne servirait de rien au delà de cette vie, même pour la partie spirituelle de l'âme; et cet aveu ne t'empêche pas de revenir en mille façons sur ces pratiques mystérieuses, sans que je puisse te supposer un autre but que de paraître habile en théurgie, de plaire aux esprits déjà séduits par ces arts illicites, et d'en inspirer aux autres la curiosité.

Je te sais gré du moins d'avoir déclaré que la théurgie est un art redoutable, soit à cause des lois qui l'interdisent, soit par la nature même de ses pratiques. Et plût à Dieu que cet avertissement fût entendu de ses malheureux partisans et les fît tomber ou s'arrêter devant l'abîme! Tu dis à la vérité qu'il n'y a point de télètes qui guérissent de l'ignorance et de tous les vices qu'elle amène avec soi, et que cette guérison ne peut s'accomplir que par le Πατρικὸν Νοῦν, c'est-à-dire par l'Intelligence du Père, laquelle a conscience de sa volonté; mais tu ne veux pas croire que le Christ soit cette Intelligence du Père, et tu le méprises à cause du corps qu'il a pris d'une femme et de l'opprobre de la croix; car ta haute sagesse, dédaignant et rejetant les choses viles, n'aime à s'attacher qu'aux objets les plus relevés. Mais lui,

[1] Voyez Porphyre, *De abstin.*, lib. II, cap. 32. — Comp. Platon, *Charmide*, pag. 156 sq.

[2] Sur les *télètes*, voyez plus haut, ch. 9.

il est venu pour accomplir ce qu'avaient dit de lui les véridiques prophètes : « Je détruirai la sagesse des sages, et j'anéantirai la prudence des prudents (*Abd.*, 8. — *Isai.*, XXIX, 14). » Il ne détruit pas en effet, il n'anéantit pas la sagesse qu'il a donnée aux hommes, mais celle qu'ils s'arrogent et qui ne vient pas de lui. Aussi l'Apôtre, après avoir rapporté ce témoignage des prophètes, ajoute : « Où sont les sages ? où sont les docteurs de la loi ? où sont les esprits curieux des choses du siècle ? Dieu n'a-t-il pas convaincu de folie la sagesse de ce monde ? Car le monde avec sa sagesse n'ayant point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu, il a plu à Dieu de sauver les croyants par la folie de la prédication. Les Juifs demandent des miracles, et les gentils cherchent la sagesse, et nous, nous prêchons Jésus-Christ crucifié, qui est un scandale pour les Juifs et une folie pour les gentils, mais qui pour tous les appelés, Juifs ou gentils, est la vertu et la sagesse de Dieu ; car ce qui paraît folie en Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui paraît faible en Dieu est plus puissant que les hommes (I *Cor.*, I, 20-25). » C'est cette folie et cette faiblesse apparentes que méprisent ceux qui se croient forts et sages par leur propre vertu ; mais c'est aussi cette grâce qui guérit les faibles et tous ceux qui, au lieu de s'enivrer d'orgueil dans leur fausse béatitude, confessent leur trop réelle misère d'un cœur plein d'humilité.

CHAPITRE XXIX.

De l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ repoussée par l'orgueil impie des platoniciens.

Tu reconnais hautement le Père, ainsi que son Fils que tu appelles l'Intelligence du Père, et enfin un troisième principe, qui tient le milieu entre les deux autres et où il semble reconnaître le Saint-Esprit. Voilà, pour dire comme vous, les trois Dieux. Si peu exact que soit ce langage, vous apercevez pourtant, comme à travers l'ombre d'un voile, le but où il faut aspirer; mais le chemin du salut, mais le Verbe immuable fait chair, qui seul peut nous élever jusqu'à ces objets de notre foi où notre intelligence n'atteint qu'à peine, voilà ce que vous ne voulez pas reconnaître. Vous entrevoyez, quoique de loin et d'un œil offusqué par les nuages, la patrie où il faut se fixer; mais vous ne marchez pas dans la voie qui y conduit. Vous confessez pourtant la grâce, quand vous reconnaissez qu'il a été donné à un petit nombre de parvenir à Dieu par la force de l'intelligence. Tu ne dis pas en effet : *Il a plu à un petit nombre,* ou bien : *Un petit nombre a voulu,* mais : *Il a été donné à un petit nombre,* et en parlant ainsi, tu reconnais expressément l'insuffisance de l'homme et la grâce de Dieu. Tu parles encore de la grâce en termes plus clairs dans ce passage où, commentant Platon, tu affirmes avec lui qu'il est impossible à l'homme de parvenir en cette vie à la perfection de la sagesse[1], mais que la Providence et la grâce de

[1] Voyez le *Phédon,* trad. fr., tome I, p. 199 sq.

Dieu peuvent après cette vie achever ce qui manque dans les hommes qui auront vécu selon la raison. Oh! si tu avais connu la grâce de Dieu par Jésus-Christ Notre-Seigneur et ce mystère même de l'incarnation où le Verbe a pris l'âme et le corps de l'homme, tu aurais pu y voir le plus haut exemple de la grâce[1]. Mais que dis-je? et pourquoi parler en vain à un homme qui n'est plus? mes discours, je le sais, sont perdus pour toi; mais ils ne le seront pas, j'espère, pour tes admirateurs, pour ces hommes qu'enflamme l'amour de la sagesse ou la curiosité et qui t'aiment; c'est à eux que je m'adresse en parlant à toi, et peut-être ne sera-ce pas en vain!

La grâce de Dieu pouvait-elle se signaler d'une manière plus gratuite qu'en inspirant au Fils unique de Dieu de se revêtir de la nature humaine sans cesser d'être immuable en soi, et de donner aux hommes un gage de son amour dans un homme-Dieu, médiateur entre Dieu et les hommes, entre l'immortel et les mortels, entre l'être immuable et les êtres changeants, entre les justes et les impies, entre les bienheureux et les misérables? Et comme il a mis en nous le désir naturel du bonheur et de l'immortalité, demeurant lui-même heureux alors qu'il devient mortel pour nous donner ce que nous aimons, il nous a appris par ses souffrances à mépriser ce que nous craignons.

Mais pour acquiescer à cette vérité, il vous fallait

[1] Il semble résulter de ces paroles que Porphyre n'a pas été chrétien, quoi qu'on en ait dit, depuis l'historien Socrate jusqu'à nos jours (Voyez Socrate, *Hist. eccles.*, lib. III, cap. 23. Cf. Nicephorus Callistus, lib. X, cap. 36).

de l'humilité, et c'est une vertu qu'il est difficile de persuader aux têtes orgueilleuses. Au fond qu'y a-t-il de si incroyable, pour vous surtout, préparés par toute votre doctrine à une telle foi, qu'y a-t-il de si incroyable dans notre dogme de l'incarnation? Vous avez une idée tellement haute de l'âme intellectuelle, qui est humaine après tout, que vous la croyez consubstantielle à l'intelligence du Père, laquelle est, de votre propre aveu, le Fils de Dieu. Qu'y a-t-il donc à vos yeux de si incroyable à ce que ce Fils de Dieu se soit uni d'une façon ineffable et singulière à une âme intellectuelle pour en sauver une multitude? Le corps est uni à l'âme, et cette union fait l'homme total et complet; voilà ce que nous apprend le spectacle de notre propre nature; et certes, si nous n'étions pas habitués à une pareille union, elle nous paraîtrait plus incroyable qu'aucune autre; donc l'union de l'homme avec Dieu, de l'être changeant avec l'être immuable, si mystérieuse qu'elle soit, s'opérant entre deux termes spirituels, ou, comme vous dites, incorporels, est plus aisée à croire que l'union d'un esprit incorporel avec un corps. Est-ce la merveille d'un fils né d'une vierge qui vous choque? Mais qu'un homme miraculeux naisse d'une manière miraculeuse, il n'y a là rien de choquant, et c'est bien plutôt le sujet d'une pieuse émotion. Serait-ce la résurrection, serait-ce Jésus-Christ quittant son corps pour le reprendre transfiguré et l'emporter incorruptible et immortel dans les régions célestes, serait-ce là le point délicat? Votre maître Porphyre, en effet, dans ses livres que j'ai déjà souvent cités : *Du retour de l'âme*, prescrit fortement à l'âme humaine de fuir

toute espèce de corps pour être heureuse en Dieu. Mais au lieu de suivre ici Porphyre, vous devriez bien plutôt le redresser, puisque son sentiment est contraire à tant d'opinions merveilleuses que vous admettez avec lui touchant l'âme du monde visible qui anime tout ce vaste univers. Vous dites en effet, sur la foi de Platon[1], que le monde est un animal, un animal très-heureux, et vous voulez même qu'il soit éternel; or, si toute âme, pour être heureuse, doit fuir absolument tout corps, comment se fait-il que, d'une part, l'âme du monde ne doive jamais être délivrée de son corps, et que, de l'autre, elle ne cesse jamais d'être bienheureuse? Vous reconnaissez de même avec tout le monde que le soleil et les autres astres sont des corps, et vous ajoutez, au nom d'une science, à ce que vous croyez, plus profonde, que ces astres sont des animaux très-heureux et éternels. D'où vient, je vous prie, que, lorsqu'on vous prêche la foi chrétienne, vous oubliez ou faites semblant d'oublier ce que vous enseignez tous les jours? d'où vient que vous refusez d'être chrétiens, sous prétexte de rester fidèles à vos opinions, quand c'est vous-mêmes qui les démentez? d'où vient cela, sinon de ce que le Christ est venu dans l'humilité et de ce que vous êtes superbes? On demande de quelle nature seront les corps des saints après la résurrection, et voilà certes une question délicate à débattre entre les chrétiens les plus versés dans les Écritures; mais ce qui ne fait l'objet d'aucun doute, c'est que les corps des saints seront éternels et semblables au modèle que le Christ en a donné dans

[1] Voyez le *Timée*, trad. franç., tome XII, p. 120, 125, 137.

sa résurrection glorieuse. Or, quels qu'ils soient, du moment qu'ils seront incorruptibles et immortels, et n'empêcheront point l'âme d'être unie à Dieu par la contemplation, comment pouvez-vous soutenir, vous qui donnez des corps éternels à des êtres éternellement heureux, que l'âme ne peut être heureuse qu'à condition d'être séparée du corps? Pourquoi vous tourmenter ainsi à chercher un motif raisonnable ou plutôt un prétexte spécieux de fuir la religion chrétienne, si ce n'est, je le répète, que le Christ est humble et que vous êtes orgueilleux? Avez-vous honte par hasard de vous rétracter? C'est encore un vice des orgueilleux. Ils rougissent, ces savants hommes, ces disciples de Platon, de devenir disciples de ce Jésus-Christ qui a mis dans la bouche d'un simple pêcheur pénétré de son esprit cette parole: « Au commencement était le Verbe, et le Verbe était en Dieu, et le Verbe était Dieu. Il était au commencement en Dieu. Toutes choses ont été faites par lui, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui. Ce qui a été fait était vie en lui, et la vie était la lumière des hommes, et la lumière luit dans les ténèbres, et les ténèbres ne l'ont point comprise (*Joan.*, I, 1-5). ». Voilà ce début de l'Évangile de saint Jean, qu'un philosophe platonicien aurait voulu voir écrit en lettres d'or dans toutes les églises au lieu le plus apparent, comme aimait à nous le raconter le saint vieillard Simplicien[1], qui a été depuis évêque de Milan. Mais les superbes ont dédaigné de prendre ce Dieu pour maître, parce qu'*il s'est fait*

[1] Simplicien a été le successeur de saint Ambroise (Voyez saint Augustin, *Conf.*, lib. VIII, cap. 2, n. 4. — *De Prædest. sanct.*, n. 4).

chair et a habité parmi nous; de sorte que c'est peu d'être malade pour ces misérables, il faut encore qu'ils se glorifient de leur maladie et qu'ils rougissent du médecin qui seul pourrait les guérir. Ils travaillent pour s'élever et n'aboutissent qu'à se préparer une chute plus terrible.

CHAPITRE XXX.

Sur combien de points Porphyre a réfuté et corrigé la doctrine de Platon.

Si on croit qu'après Platon il n'y a rien à changer en philosophie, d'où vient que sa doctrine a été modifiée par Porphyre en plusieurs points qui ne sont pas de peu de conséquence? Par exemple, Platon a écrit, cela est certain, que les âmes des hommes reviennent après la mort sur la terre, et jusque dans le corps des bêtes[1]. Cette opinion a été adoptée par Plotin[2], le maître de Porphyre. Eh bien! Porphyre l'a condamnée, et non sans raison. Il a cru avec Platon que les âmes humaines retournent dans de nouveaux corps, mais dans des corps humains, de peur, sans doute, qu'il n'arrivât à une mère devenue mule de servir de monture à son enfant. Porphyre oublie par malheur que dans son système une mère devenue jeune fille est exposée à rendre son fils incestueux. Combien est-il plus honnête de croire ce qu'ont enseigné les saints anges, les prophètes inspirés du Saint-Esprit et les apôtres envoyés par toute

[1] Voyez le *Phèdre* (trad. fr., tome VI, p. 54 et suiv.), le *Phédon* (*Ibid.*, tome I, p. 240 et suiv.) et le *Timée* (*Ibid.*, tome XII, p. 138 et suiv., 240 et suiv.).

[2] *Ennead.*, III, lib. IV, cap. 2.

la terre : que les âmes, au lieu de retourner tant de fois dans des corps différents, ne reviennent qu'une seule fois et dans leur propre corps? Il reste vrai cependant que Porphyre a très-fortement corrigé l'opinion de Platon, en admettant seulement la transmigration des âmes humaines dans des corps humains, et en refusant nettement de les emprisonner dans des corps de bêtes. Il dit encore que Dieu a mis l'âme dans le monde pour que, voyant les maux dont la matière est le principe, elle retournât au Père et fût affranchie pour jamais d'une semblable contagion. Encore qu'il y ait quelque chose à reprendre dans cette opinion (car l'âme a été mise dans le corps pour faire le bien, et elle ne connaîtrait point le mal, si elle ne le faisait pas), Porphyre a néanmoins amendé sur un point considérable la doctrine des autres platoniciens, quand il a reconnu que l'âme purifiée de tout mal et réunie au Père serait éternellement à l'abri des maux d'ici-bas. Par là, il a renversé ce dogme éminemment platonicien que les vivants naissent toujours des morts, comme les morts naissent des vivants[1]; par là il a convaincu de fausseté cette tradition, empruntée, à ce qu'il semble, par Virgile au platonisme, que les âmes devenues pures sont envoyées aux Champs-Élysées (symbole des joies des bienheureux), après avoir bu dans les eaux du Lethé[2] l'oubli du passé :

« Afin, dit le poëte, que dégagées de tout souvenir elles

[1] Ce dogme est plus encore pythagoricien que platonicien. Voyez le *Phédon*, p. 70, 71, 90; trad. fr., tome I, p. 213 et suiv.

[2] Voyez *Républ.*, livre X, p. 621, A; trad. fr., tome X, p. 280 et suiv.

consentent à revoir la voûte céleste et à recommencer dans des corps une vie nouvelle[1]. »

Porphyre a justement répudié cette doctrine; car il est vraiment absurde que les âmes désirent quitter une vie où elles ne pourraient être bienheureuses qu'avec la certitude d'y persévérer toujours, et cela pour retourner en ce monde et rentrer dans des corps corruptibles, comme si leur suprême purification ne faisait que rendre nécessaire une nouvelle souillure. Dire que la purification efface réellement de leur mémoire tous les maux passés, et ajouter que cet oubli les porte à désirer de nouvelles épreuves, c'est dire que la félicité suprême est cause de l'infélicité, la perfection de la sagesse cause de la folie, et la pureté la plus haute cause de l'impureté. De plus, ce bonheur de l'âme pendant son séjour dans l'autre monde ne sera pas fondé sur la vérité, si elle ne peut le posséder qu'en étant trompée. Or, elle ne peut avoir le bonheur qu'avec la sécurité, et elle ne peut avoir la sécurité qu'en se croyant heureuse pour toujours, sécurité fausse, puisqu'elle redeviendra bentôt misérable. Comment donc sera-t-elle heureuse dans la vérité, si la cause de sa joie est une fausseté? Voilà ce qui n'a pas échappé à Porphyre, et c'est pourquoi il a soutenu que l'âme purifiée retourne au Père, pour y être affranchie à jamais de la contagion du mal. D'où il faut conclure que cette doctrine de quelques platoniciens sur la révolution nécessaire qui emporte les âmes hors du monde et les y ramène est une erreur. Au surplus, alors même que la transmigra-

[1] Virgile, *Énéide*, livre VI, vers 750, 751.

tion serait vraie, à quoi servirait de le savoir? Les platoniciens chercheraient-ils à prendre avantage sur nous de ce que nous ne saurions pas en cette vie ce qu'ils ignoreraient eux-mêmes dans une vie meilleure, où, malgré toute leur pureté et toute leur sagesse, ils ne seraient bienheureux qu'en étant trompés? Mais quoi de plus absurde et de plus insensé! Il est donc hors de doute que le sentiment de Porphyre est préférable à cette théorie d'un cercle dans la destinée des âmes, alternative éternelle de misère et de félicité. Voilà donc un platonicien qui se sépare de Platon pour penser mieux que lui, qui a vu ce que Platon ne voyait pas, et qui n'a pas hésité à corriger un si grand maître, préférant à Platon la vérité.

CHAPITRE XXXI.

Contre les platoniciens qui font l'âme coéternelle à Dieu.

Pourquoi ne pas s'en rapporter plutôt à la Divinité sur ces problèmes qui passent la portée de l'esprit humain? pourquoi ne pas croire à son témoignage, quand elle nous dit que l'âme elle-même n'est point coéternelle à Dieu, mais qu'elle a été créée et tirée du néant? La seule raison invoquée par les platoniciens à l'appui de l'éternité de l'âme, c'est que si elle n'avait pas toujours existé, elle ne pourrait pas durer toujours. Or, il se trouve que Platon, dans l'ouvrage où il décrit le monde et les dieux secondaires qui sont l'ouvrage de Dieu, affirme en termes exprès que leur être a eu un commencement et qu'il n'aura pourtant pas de fin, parce que la volonté toute-puissante du

Créateur les fait subsister pour l'éternité[1]. Pour expliquer cette doctrine, les platoniciens ont imaginé de dire qu'il ne s'agit pas d'un commencement de temps, mais d'un commencement de cause. « Il en est, disent-ils, comme d'un pied qui serait de toute éternité posé sur la poussière ; l'empreinte existerait toujours au-dessous, et cependant elle est faite par le pied, de sorte que le pied n'existe pas avant l'empreinte, bien qu'il la produise. C'est ainsi, à les entendre, que le monde et les dieux créés dans le monde ont toujours été, leur créateur étant toujours, et cependant ils sont faits par lui. » Je demanderai à ceux qui soutiennent que l'âme a toujours été, si elle a toujours été misérable? Car s'il est quelque chose en elle qui ait commencé d'exister dans le temps et qui ne s'y rencontrât pas de toute éternité, pourquoi elle-même n'aurait-elle pas commencé d'exister dans le temps? D'ailleurs, la béatitude dont elle jouit, de leur propre aveu, sans mesure et sans fin après les maux de cette vie, a évidemment commencé dans le temps, et toutefois elle durera toujours. Que devient donc cette argumentation destinée à établir que rien ne peut durer sans fin que ce qui existe sans commencement? La voilà qui tombe en poussière, en se heurtant contre cette félicité qui a un commencement et qui n'aura pas de fin. Que l'infirmité humaine cède donc à l'autorité divine! Croyons-en sur la religion ces esprits bienheureux et immortels qui ne demandent pas qu'on leur rende des honneurs faits pour Dieu seul,

[1] Platon, *Timée*, Discours de Dieu aux dieux.—Trad. fr., p. 137 du tome XII.

leur maître et le nôtre, et qui n'ordonnent d'offrir le sacrifice, comme je l'ai déjà dit et ne puis trop le redire, qu'à celui dont nous devons être avec eux le sacrifice; immolation salutaire offerte à Dieu par ce même prêtre qui, en revêtant la nature humaine selon laquelle il a voulu être prêtre, s'est offert lui-même en sacrifice pour nous.

CHAPITRE XXXII.

Que la voie universelle de la délivrance de l'âme nous est ouverte par la seule grâce du Christ.

Voilà cette religion qui nous ouvre la voie universelle de la délivrance de l'âme, voie unique, voie vraiment royale, par où on arrive à un royaume qui n'est pas chancelant comme ceux d'ici-bas, mais qui est appuyé sur le fondement inébranlable de l'éternité. Et quand Porphyre, vers la fin de son premier livre *Du retour de l'âme*, assure que la voie universelle de la délivrance de l'âme n'a encore été indiquée, à sa connaissance, par aucune secte, qu'il ne la trouve ni dans la philosophie la plus vraie, ni dans la doctrine et les règles morales des Indiens, ni dans les systèmes des Chaldéens, en un mot dans aucune tradition historique, cela revient à avouer que cette voie existe, mais qu'il n'a pu encore la découvrir. Ainsi, toute cette science si laborieusement acquise, tout ce qu'il savait ou paraissait savoir sur la délivrance de l'âme ne le satisfaisait nullement. Il sentait qu'en si haute matière il lui manquait une grande autorité

devant laquelle il fallût se courber. Quand donc il déclare que, même dans la philosophie la plus vraie, il ne trouve pas la voie universelle de la délivrance de l'âme, il montre assez l'une de ces deux choses : ou que la philosophie dont il faisait profession n'était pas la plus vraie, ou qu'elle ne fournissait pas cette voie. Et, dans ce dernier cas, comment pouvait-elle être vraie, puisqu'il n'y a pas d'autre voie universelle de l'âme que celle par laquelle toutes les âmes sont délivrées et sans laquelle par conséquent aucune âme n'est délivrée? Quand il ajoute que cette voie ne se rencontre « ni dans la doctrine et les règles morales des Indiens, ni dans les systèmes des Chaldéens, ni ailleurs, » il montre, par le témoignage le plus éclatant, qu'il a étudié sans en être satisfait les doctrines de l'Inde et de la Chaldée, et qu'il a notamment emprunté aux Chaldéens ces oracles divins qu'il ne cesse de mentionner. Quelle est donc cette voie universelle de la délivrance de l'âme dont parle Porphyre, et qui, selon lui, ne se trouve nulle part, pas même parmi ces nations qui ont dû leur célébrité dans la science des choses divines à leur culte assidu et curieux des bons et des mauvais anges? quelle est cette voie universelle, sinon celle qui n'est point particulière à une nation, mais qui a été divinement ouverte à tous les peuples du monde? Et remarquez que ce grand esprit n'en conteste pas l'existence, étant convaincu que la Providence n'a pu laisser les hommes privés de ce secours. Il se borne à dire que la voie universelle de la délivrance de l'âme n'est point encore arrivée à sa connaissance, et le fait n'a rien de sur-

prenant; car Porphyre vivait dans un temps[1] où Dieu permettait que la voie tant cherchée, qui n'est autre que la religion chrétienne, fût envahie par les idolâtres et par les princes de la terre; épreuve nécessaire, qui devait accomplir et consacrer le nombre des martyrs, c'est-à-dire des témoins de la vérité, destinés à faire éclater par leur constance l'obligation où sont les chrétiens de souffrir toutes sortes de maux pour la défense de la vraie religion. Porphyre était témoin de ce spectacle et ne pouvait croire qu'une religion, qui lui semblait condamnée à périr, fût la voie universelle de la délivrance de l'âme; ces persécutions dont la vue effrayante le détournait du christianisme, il ne comprenait pas qu'elles servaient à son triomphe et qu'il allait en sortir plus fort et plus glorieux.

Voilà donc la voie universelle de la délivrance de l'âme ouverte à tous les peuples de l'univers par la miséricorde divine, et comme les desseins de Dieu sont au-dessus de la portée humaine, en quelque lieu que cette voie soit aujourd'hui connue ou doive l'être un jour, nul n'a droit de dire : Pourquoi si tôt? pourquoi si tard[2]? Porphyre lui-même en a senti la raison, quand, après avoir dit que ce don de Dieu n'avait pas encore été reçu et n'était pas jusque-là venu à sa connaissance, il se garde d'en conclure qu'il n'existe pas. Voilà, je le répète, la voie univer-

[1] Porphyre a vécu pendant les persécutions de Dioclétien et de Maximien contre les chrétiens.

[2] Saint Augustin paraît ici faire allusion à cette objection de Porphyre, que lui-même rapporte dans un autre ouvrage : « Si le Christ est la voie unique du salut, pourquoi a-t-il manqué aux hommes pendant un si grand nombre de siècles? » (Voyez S. Aug. *Epist.*, 102, n. 8.)

selle de la délivrance de tous les croyants, qui fut ainsi annoncée par le ciel au fidèle Abraham : « Toutes les nations seront bénies en votre semence (*Gen.*, XXII, 18). » Abraham était Chaldéen, à la vérité; mais afin qu'il pût recevoir l'effet de ces promesses et qu'il sortît de lui une race disposée par les anges (*Galat.*, III, 19) dans la main d'un médiateur en qui devait se trouver cette voie universelle de la délivrance de l'âme, il lui fut ordonné d'abandonner son pays, ses parents et la maison de son père. Alors Abraham, délivré des superstitions des Chaldéens, adora le seul vrai Dieu et ajouta foi à ses promesses. La voilà cette voie universelle dont le prophète a dit: « Que Dieu ait pitié de nous et qu'il nous bénisse; qu'il fasse luire sur nous la lumière de son visage, et qu'il nous soit miséricordieux, afin que nous connaissions votre voie sur la terre et le salut que vous envoyez à toutes les nations (*Psal.*, LXVI, 1 et 2). » Voilà pourquoi le Sauveur, qui prit chair si longtemps après de la semence d'Abraham, a dit de soi-même : « Je suis la voie, la vérité et la vie (*Joan.*, XIV, 6). » C'est encore cette voie universelle dont un autre prophète a parlé en ces termes, tant de siècles auparavant : « Aux derniers temps, la montagne de la maison du Seigneur paraîtra sur le sommet des montagnes et sera élevée par-dessus toutes les collines. Tous les peuples y viendront, et les nations y accourront et diront : Venez, montons sur la montagne du Seigneur et dans la maison du Dieu de Jacob; il nous enseignera sa voie et nous marcherons dans ses sentiers; car la loi sortira de Sion, et la parole du Seigneur, de Jérusalem (*Isai.*, II, 2 et 3). »

Cette voie donc n'est pas pour un seul peuple, mais pour toutes les nations; et la loi et la parole du Seigneur ne sont pas demeurées dans Sion et dans Jérusalem; mais elles en sont sorties pour se répandre par tout l'univers. Le Médiateur même, après sa résurrection, dit par cette raison à ses disciples, que sa mort avait troublés : « Il fallait que tout ce qui est écrit de moi, dans la loi, dans les prophètes et dans les psaumes, fût accompli. Alors il leur ouvrit l'esprit pour entendre les Écritures, et il leur dit : Il fallait que le Christ souffrît et qu'il ressuscitât d'entre les morts le troisième jour, et que l'on prêchât en son nom la pénitence et la rémission des péchés parmi toutes les nations, à commencer par Jérusalem (*Luc*, XXIV, 44-47). » La voilà donc cette voie universelle de la délivrance de l'âme, que les saints anges et les saints prophètes ont d'abord figurée, partout où ils ont pu, dans le petit nombre de personnes en qui ils ont honoré la grâce de Dieu, et surtout dans les Hébreux, dont la république était comme consacrée pour la prédication de la Cité de Dieu chez toutes les nations de la terre : ils l'ont figurée par le tabernacle, par le temple, par le sacerdoce et par les sacrifices; ils l'ont prédite par des prophéties, quelquefois claires et plus souvent obscures et mystérieuses; mais quand le Médiateur lui-même, revêtu de chair, et ses bienheureux apôtres ont manifesté la grâce du Nouveau Testament, ils ont fait connaître plus clairement cette voie qui avait été cachée dans les ombres des siècles précédents, quoiqu'il ait toujours plu à Dieu de la faire entrevoir en tous temps, comme je l'ai montré plus

haut, par des signes miraculeux de sa puissance. Les anges ne sont pas seulement apparus comme autrefois, mais, à la seule voix des serviteurs de Dieu agissant d'un cœur simple, les esprits immondes ont été chassés du corps des possédés, les estropiés et les malades guéris; les bêtes farouches de la terre et des cieux, les oiseaux du ciel, les arbres, les éléments, les astres ont obéi à leurs ordres; l'enfer a cédé à leur pouvoir et les morts sont ressuscités. Et je ne parle point des miracles particuliers au Sauveur, tels surtout que sa naissance, où s'accomplit le mystère de la virginité de sa mère, et sa résurrection, type de notre résurrection à venir. Je dis donc que cette voie conduit à la purification de l'homme tout entier, et, de mortel qu'il était, le dispose en toutes ses parties à devenir immortel. Car afin que l'homme ne cherchât point divers modes de purification, l'un pour la partie que Porphyre appelle intellectuelle, l'autre pour la partie spirituelle, un autre enfin pour le corps, le Sauveur et purificateur véritable et tout-puissant a revêtu l'homme tout entier. Hors de cette voie, qui jamais n'a fait défaut aux hommes, soit au temps des promesses, soit au temps de l'accomplissement, nul n'a été délivré, nul n'est délivré, nul ne sera délivré.

Porphyre nous dit que la voie universelle de la délivrance de l'âme n'est point encore venue à sa connaissance par aucune tradition historique; mais peut-on trouver une histoire à la fois plus illustre et plus fidèle que celle du Sauveur, laquelle a conquis une si grande autorité par toute la terre, et où les choses passées sont racontées de manière à prédire

les choses futures, dont un grand nombre déjà accompli nous garantit l'accomplissement des autres? Ni Porphyre ni les autres platoniciens ne peuvent être reçus à mépriser ces prophéties, comme ne concernant que des choses passagères et relatives à cette vie mortelle. Ils ont raison, sans nul doute, pour des prédictions d'une autre sorte, celles qui s'obtiennent par la divination et par d'autres arts. Que ces prédictions et ceux qui les cultivent ne méritent pas grande estime, j'y consens volontiers; car elles se font soit par la prénotion des causes inférieures, comme dans la médecine, où l'on peut prévoir divers accidents de la maladie à l'aide des signes qui la précèdent, soit parce que les démons prédisent ce qu'ils ont résolu de faire, et se servent pour l'exécuter des passions déréglées des méchants, de manière à persuader que les événements d'ici-bas sont entre leurs mains. Les saints qui ont marché dans la voie universelle de la délivrance de l'âme ne se sont point souciés de faire de telles prédictions, comme si elles avaient une grande importance; et ce n'est pas qu'ils aient ignoré les événements de cet ordre, puisqu'ils en ont souvent prédit à l'appui de vérités plus hautes, supérieures aux sens et aux vérifications de l'expérience; mais il y avait d'autres événements véritablement grands et divins qu'ils annonçaient selon les lumières qu'il plaisait à Dieu de leur départir. En effet, l'incarnation de Jésus-Christ et toutes les merveilles qui ont éclaté en lui ou qui ont été accomplies en son nom, telles que la pénitence des hommes plongés en toutes sortes de crimes, la conversion des volontés à Dieu, la rémission des

péchés, la grâce justifiante, la foi des âmes pieuses et cette multitude d'hommes qui croient au vrai Dieu par toute la terre, la destruction du culte des idoles et des démons, les tentations qui éprouvent les fidèles, les lumières qui éclairent et purifient ceux qui font des progrès dans la vertu, la délivrance de tous les maux, le jour du jugement, la résurrection des morts, la damnation éternelle des impies et le royaume immortel de cette glorieuse Cité de Dieu destinée à jouir éternellement de la contemplation bienheureuse, tout cela a été prédit et promis dans les Écritures de cette voie sainte, et nous voyons accomplies un si grand nombre de ces promesses que nous avons une pieuse confiance dans l'accomplissement de toutes les autres. Quant à ceux qui ne croient pas et par suite ne comprennent pas que cette voie est la voie droite pour parvenir à la contemplation et à l'union bienheureuses, selon la parole et le témoignage véridiques des saintes Écritures, ils peuvent bien combattre la religion, mais ils ne l'abattront jamais.

C'est pourquoi dans ces dix livres, inférieurs sans doute à l'attente de plusieurs, mais où j'ai répondu peut-être au vœu de quelques-uns, dans la mesure où le vrai Dieu et Seigneur a daigné me prêter son aide, j'ai combattu les objections des impies qui préfèrent leurs dieux au fondateur de la Cité sainte. De ces dix livres, les cinq premiers sont contre ceux qui croient qu'on doit adorer les dieux en vue des biens de cette vie, les cinq derniers contre ceux qui veulent conserver le culte des dieux en vue des biens de la vie à venir. Il me reste à traiter, comme

je l'ai promis dans le premier livre, des deux cités qui sont ici-bas mêlées et confondues. Je vais donc, si Dieu me continue son appui, parler de leur naissance, de leur progrès et de leur fin.

LIVRE XI.

Argument. — Ici commence la seconde partie de l'ouvrage, celle qui a pour objet propre d'exposer l'origine, le progrès et le terme des deux Cités. Saint Augustin montre en premier lieu la lutte de la Cité céleste et de la Cité terrestre préexistant déjà dans la séparation des bons anges et des mauvais anges, et à cette occasion, il traite de la formation du monde, telle qu'elle est décrite par les saintes Écritures au commencement de la Genèse.

CHAPITRE PREMIER.

Objet de cette partie de notre ouvrage où nous commençons d'exposer l'origine et la fin des deux Cités.

Nous appelons Cité de Dieu celle à qui rend témoignage cette Écriture dont l'autorité divine s'est assujettie toutes sortes d'esprits, non par le caprice des volontés humaines, mais par la disposition souveraine de la providence de Dieu. « On a dit de toi des choses glorieuses, ô Cité de Dieu (*Psal.*, LXXXV, 3)! » Et dans un autre psaume : « Le Seigneur est grand et digne des plus hautes louanges dans la Cité de notre Dieu et sur sa montagne sainte, d'où il accroît les allégresses de toute la terre (*Ibid.*, XLVII, 2, 3). » Et un peu après : « Ce que nous avions entendu, nous

l'avons vu dans la Cité du Seigneur des armées, dans la Cité de notre Dieu; Dieu l'a fondée pour l'éternité (*Ibid.*, 9). » Et encore dans un autre psaume : « Un torrent de joie inonde la Cité de Dieu; le Très-Haut a sanctifié son tabernacle; Dieu est au milieu d'elle, elle ne sera point ébranlée (*Ibid.*, XLV, 5, 6). » Ces témoignages, et d'autres semblables qu'il serait trop long de rapporter, nous apprennent qu'il existe une Cité de Dieu dont nous désirons être citoyens par l'amour que son fondateur nous a inspiré. Les citoyens de la Cité de la terre préfèrent leurs divinités à ce fondateur de la Cité sainte, faute de savoir qu'il est le Dieu des dieux, non des faux dieux, c'est-à-dire des dieux impies et superbes, qui, privés de lumière immuable et commune à tous, et réduits à une puissance stérile, s'attachent avec fureur à leurs misérables priviléges pour obtenir des honneurs divins de ceux qu'ils ont trompés et assujettis, mais des dieux saints et pieux qui aiment mieux rester soumis à un seul que de se soumettre aux autres et adorer Dieu que d'être adorés en sa place. J'ai répondu aux ennemis de cette sainte Cité dans les livres précédents, selon les forces que m'a données le Seigneur; je dois maintenant, avec son secours, exposer, ainsi que je l'ai promis, la naissance, le progrès et la fin des deux Cités, de celle de la terre et de celle du ciel, toujours mêlées ici-bas. Voyons d'abord comment elles ont préexisté dans la diversité des anges.

CHAPITRE II.

Que personne ne peut arriver à la connaissance de Dieu que par Jésus-Christ homme, médiateur entre Dieu et les hommes.

C'est chose difficile et fort rare, après avoir considéré toutes les créatures corporelles et incorporelles, et reconnu leur instabilité, de s'élever au-dessus d'elles pour contempler la substance immuable de Dieu et apprendre de lui-même que nul autre que lui n'a créé tous les êtres qui diffèrent de lui. Car pour cela Dieu ne parle pas à l'homme par le moyen de quelque créature corporelle, comme une voix qui se fait entendre aux oreilles en frappant l'air interposé entre celui qui parle et celui qui écoute, ni par quelque image spirituelle, telle que celles qui se présentent à nous dans nos songes et qui ont beaucoup de ressemblance avec les corps, mais il parle par la vérité même, dont l'esprit seul peut entendre ce langage. Il s'adresse à ce que l'homme a de plus excellent et en quoi il ne reconnaît que Dieu qui lui soit supérieur. L'homme, en effet, ainsi que l'enseigne la saine raison, ou à défaut d'elle, la foi, ayant été créé à l'image de Dieu, il est hors de doute qu'il approche d'autant plus de Dieu qu'il s'élève davantage au-dessus des bêtes par cette partie de lui-même supérieure à celles qui sont communes à la bête et à l'homme. Mais comme ce même esprit, naturellement doué de raison et d'intelligence, se trouve incapable, au milieu des vices invétérés qui l'offusquent, non-seulement de jouir de cette lumière immuable, mais même d'en soutenir l'éclat, jusqu'à

ce que sa lente et successive guérison le renouvelle et le rende capable d'une si grande félicité, il fallait qu'au préalable il fût pénétré et purifié par la foi. Et afin que par elle il marchât d'un pas plus ferme vers la vérité, la vérité même, c'est-à-dire Dieu, Fils de Dieu, fait homme sans cesser d'être Dieu, a fondé et établi cette foi qui ouvre à l'homme la voie du Dieu de l'homme par l'homme-Dieu; car c'est Jésus-Christ homme qui est médiateur entre Dieu et les hommes, et c'est comme homme qu'il est notre médiateur aussi bien que notre voie. En effet, quand il y a une voie entre celui qui marche et le lieu où il veut aller, il peut espérer d'aboutir; mais quand il n'y en a point ou quand il l'ignore, à quoi lui sert de savoir où il faut aller? Or, pour que l'homme ait une voie assurée vers le salut, il faut que le même principe soit Dieu et homme tout ensemble; on va à lui comme Dieu, et comme homme, on va par lui.

CHAPITRE III.

De l'autorité de l'Écriture canonique, ouvrage de l'esprit divin.

Ce Dieu, après avoir parlé autant qu'il l'a jugé à propos, d'abord par les prophètes, ensuite par lui-même et en dernier lieu par les apôtres, a fondé en outre l'Écriture, dite canonique, laquelle a une autorité si haute et s'impose à notre foi pour toutes les choses qu'il ne nous est pas bon d'ignorer et que nous sommes incapables de savoir par nous-mêmes. Aussi bien, s'il nous est donné de connaître directement les objets qui tombent sous nos sens, il

n'en est pas de même pour ceux qui sont placés au delà de leur portée, et alors il nous faut bien recourir à d'autres moyens d'information et nous en rapporter aux témoins. Hé bien! ce que nous faisons pour les objets des sens, nous devons aussi le faire pour les objets de l'intelligence ou du sens intellectuel. Et par conséquent, nous ne saurions nous empêcher d'ajouter foi, pour les choses invisibles qui ne tombent point sous les sens extérieurs, aux saints qui les ont vues ou aux anges qui les voient sans cesse dans la lumière immuable et incorporelle.

CHAPITRE IV.

Que le monde n'a pas été créé de toute éternité, sans qu'on puisse dire qu'en le créant Dieu ait fait succéder une volonté nouvelle à une autre volonté antérieure.

Le monde est le plus grand de tous les êtres visibles, comme le plus grand de tous les invisibles est Dieu; mais nous voyons le monde et nous croyons que Dieu est. Or, que Dieu ait créé le monde, nous n'en pouvons croire personne plus sûrement que Dieu même, qui dit dans les Écritures saintes par la bouche du Prophète : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre (*Gen.*, I, 1). » Il est incontestable que le Prophète n'assistait pas à cette création; mais la sagesse de Dieu, par qui toutes choses ont été faites [1], était présente; et c'est elle qui pénètre les âmes des saints, les fait amis et prophètes de Dieu [2], et leur raconte ses œuvres intérieurement et sans

[1] *Sap.*, VII, 27.
[2] *Matth.*, XVIII, 10.

bruit. Ils conversent aussi avec les anges de Dieu, qui voient toujours la face du Père et qui annoncent sa volonté à ceux qui leur sont désignés. Du nombre de ces prophètes était celui qui a écrit : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre; » et nous devons d'autant plus l'en croire que le même esprit qui lui a révélé cela lui a fait prédire aussi, tant de siècles à l'avance, que nous y ajouterions foi.

Mais pourquoi a-t-il plu au Dieu éternel de faire alors le ciel et la terre que jusqu'alors il n'avait pas faits[1]? Si ceux qui élèvent cette objection veulent prétendre que le monde est éternel et sans commencement, et qu'ainsi Dieu ne l'a point créé, ils s'abusent étrangement et tombent dans une erreur mortelle. Sans parler des témoignages des prophètes, le monde même proclame en silence, par ses révolutions si régulières et par la beauté de toutes les choses visibles, qu'il a été créé, et qu'il n'a pu l'être que par un Dieu dont la grandeur et la beauté sont invisibles et ineffables. Quant à ceux[2] qui, tout en avouant qu'il est l'ouvrage de Dieu, ne veulent pas lui reconnaître un commencement de durée, mais un simple commencement de création, ce qui se terminerait à dire d'une façon presque inintelligible que le monde a toujours été fait, ils semblent, il est vrai, mettre par là Dieu à couvert d'une témérité fortuite, et empêcher qu'on ne croie qu'il ne lui soit venu tout d'un

[1] Cette objection était familière aux épicuriens, comme nous l'apprend Cicéron (*De nat. deor.*, lib. I, cap. 9); reprise par les manichéens, elle a été combattue plusieurs fois par saint Augustin. Voyez *De gen. contra Man.*, lib. I, n. 3.

[2] Saint Augustin s'adresse ici, non plus aux épicuriens, ou aux manichéens, mais aux néo-platoniciens d'Alexandrie.

coup quelque chose en l'esprit qu'il n'avait pas auparavant, c'est-à-dire une volonté nouvelle de créer le monde, à lui qui est incapable de tout changement; mais je ne vois pas comment cette opinion peut subsister à d'autres égards et surtout à l'égard de l'âme. Soutiendront-ils qu'elle est coéternelle à Dieu? mais comment expliquer alors d'où lui est survenue une nouvelle misère qu'elle n'avait point eue pendant toute l'éternité? En effet, s'ils disent qu'elle a toujours été dans une vicissitude de félicité et de misère, il faut nécessairement qu'ils disent qu'elle sera toujours dans cet état; d'où s'ensuivra cette absurdité qu'elle est heureuse sans l'être, puisqu'elle prévoit sa misère et sa difformité à venir. Et si elle ne la prévoit pas, si elle croit devoir être toujours heureuse, elle n'est donc heureuse que parce qu'elle se trompe, ce que l'on ne peut avancer sans extravagance. S'ils disent que dans l'infinité des siècles passés elle a parcouru une continuelle alternative de félicité et de misère, mais qu'immédiatement après sa délivrance elle ne sera plus sujette à cette vicissitude, il faut donc toujours qu'ils tombent d'accord qu'elle n'a jamais été vraiment heureuse, qu'elle commencera à l'être dans la suite, et qu'ainsi il lui surviendra quelque chose de nouveau et une chose extrêmement importante qui ne lui était jamais arrivée dans toute l'éternité. Nier que la cause de cette nouveauté n'ait toujours été dans les desseins éternels de Dieu, c'est nier que Dieu soit l'auteur de sa béatitude : sentiment qui serait d'une horrible impiété. S'ils prétendent d'un autre côté que Dieu a voulu, par un nouveau dessein, que l'âme soit désormais

éternellement bienheureuse, comment le défendront-ils de cette mutabilité dont ils avouent eux-mêmes qu'il est exempt ? Enfin, s'ils confessent qu'elle a été créée dans le temps, mais qu'elle subsistera éternellement, comme les nombres qui ont un commencement et point de fin [1], et qu'ainsi, après avoir éprouvé la misère, elle n'y retombera plus, lorsqu'elle sera une fois délivrée, ils avoueront sans doute aussi que cela se fait sans qu'il arrive aucun changement dans les desseins immuables de Dieu. Qu'ils croient donc de même que le monde a pu être créé dans le temps, sans que Dieu en le créant ait changé de dessein et de volonté.

CHAPITRE V.

Qu'il ne faut pas plus se figurer des temps infinis avant le monde que des lieux infinis au delà du monde.

D'ailleurs, que ceux qui, admettant avec nous un Dieu créateur, ne laissent pas de nous faire des difficultés sur le moment où a commencé la création, voient comment ils nous satisferont eux-mêmes touchant le lieu où le monde a été créé. De même qu'ils veulent que nous leur disions pourquoi il a été créé à un certain moment plutôt qu'auparavant, nous pouvons leur demander pourquoi il a été créé où il est plutôt qu'autre part. En effet, s'ils s'imaginent avant le monde des espaces infinis de temps, où il ne

[1] Les nombres, dit fort bien un savant commentateur de *la Cité de Dieu*, L. Vivès, les nombres ont un commencement, savoir : l'unité; ils n'ont point de fin, en ce sens que la suite des nombres est indéfinie, nul nombre, si grand qu'il soit, n'étant le plus grand possible.

leur semble pas possible que Dieu soit demeuré sans rien faire, qu'ils s'imaginent donc aussi hors du monde des espaces infinis de lieux; et si quelqu'un juge impossible que le Tout-Puissant soit resté oisif au milieu de tous ces espaces sans bornes, ne sera-t-il pas obligé d'imaginer, comme Épicure, une infinité de mondes, avec cette seule différence qu'Épicure veut qu'ils soient formés et détruits par le concours fortuit des atomes, au lieu que ceux-ci diront, selon leurs principes, que tous ces mondes sont l'ouvrage de Dieu et ne peuvent être détruits. Car il ne faut pas oublier que nous discutons ici avec des philosophes persuadés comme nous que Dieu est incorporel et qu'il a créé tout ce qui n'est pas lui. Quant aux autres, ils ne méritent pas d'avoir part à une discussion religieuse, et si les adversaires que nous avons choisis ont surpassé tous les autres en gloire et en autorité, c'est uniquement pour avoir approché de plus près de la vérité, quoiqu'ils en soient encore fort éloignés. Diront-ils donc que la substance divine, qu'ils ne limitent à aucun lieu, mais qu'ils reconnaissent être tout entière partout (sentiment bien digne de la divinité), est absente de ces grands espaces qui sont hors du monde, et n'occupe que le petit espace où le monde est placé? Je ne pense pas qu'ils soutiennent une opinion aussi absurde. Puis donc qu'ils disent qu'il n'y a qu'un seul monde, grand à la vérité, mais fini néanmoins et compris dans un certain espace et que c'est Dieu qui l'a créé, qu'ils se fassent à eux-mêmes touchant les temps infinis qui ont précédé le monde, quand ils demandent pourquoi Dieu y est demeuré sans

rien faire, la réponse qu'ils font aux autres touchant les lieux infinis qui sont hors du monde, quand on leur demande pourquoi Dieu n'y fait rien. De même, en effet, qu'il ne s'ensuit pas, de ce que Dieu a choisi pour créer le monde un lieu que rien ne rendait plus digne de ce choix que tant d'autres espaces en nombre infinis, que cela soit arrivé par hasard, quoique nous n'en puissions pénétrer la raison, de même on ne peut pas dire qu'il soit arrivé quelque chose de fortuit en Dieu, parce qu'il a fixé à la création un temps plutôt qu'un autre. Que s'ils disent que c'est une rêverie de s'imaginer qu'il y ait hors du monde des lieux infinis, n'y ayant point d'autre lieu que le monde, nous disons de même que c'est une chimère de s'imaginer qu'il y ait eu avant le monde des temps infinis où Dieu soit demeuré sans rien faire, puisqu'il n'y a point de temps avant le monde [1].

CHAPITRE VI.

Le monde et le temps ont été créés ensemble.

Si la véritable différence du temps et de l'éternité consiste en ce que le temps n'est pas sans quelque changement et qu'il n'y a point de changement dans

[1] Pour bien entendre ce chapitre, il faut se souvenir qu'il est écrit contre des philosophes qui se déclaraient disciples de Platon, et qui en même temps soutenaient l'éternité du monde. Saint Augustin se fait une arme contre eux de la cosmologie du *Timée*, où Platon conçoit le monde comme fini en étendue et ayant une forme précise, la forme sphérique. (Voyez tome XII de la trad. fr., p. 123.) Si votre monde, dit saint Augustin aux disciples de Platon, est fini dans l'espace, pourquoi ne le serait-il pas dans le temps?

l'éternité[1], qui ne voit qu'il n'y aurait point de temps, s'il n'y avait quelque créature dont les mouvements successifs, qui ne peuvent exister simultanément, fissent des intervalles plus longs ou plus courts, ce qui constitue le temps? Et dès lors je ne conçois pas comment on peut dire que Dieu, être éternel et immuable, qui est le créateur et l'ordonnateur des temps, a créé le monde après de longs espaces de temps, à moins qu'on ne veuille dire aussi qu'avant le monde il y avait déjà quelque créature dont les mouvements mesuraient le temps. Mais puisque l'Écriture sainte, dont l'autorité est incontestable, nous assure que « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre (*Gen.*, I, 1), » ce qui fait bien voir qu'il n'avait rien créé auparavant, il est indubitable que le monde n'a pas été créé dans le temps, mais avec le temps[2] : car ce qui se fait dans le temps se fait après

[1] Sur le temps et l'éternité, voyez les amples développements où est entré saint Augustin dans les *Confessions* (livre XI, chap. 13 et suiv.). Voyez aussi son *De Gen. ad litt.*, lib. XV, n. 12.

[2] C'est la doctrine du *Timée* : « Le temps, dit Platon, a donc été fait avec le monde, afin que, nés ensemble, ils finissent aussi ensemble, si jamais leur destruction doit arriver (tome XII de la trad. fr., p. 131). » —Voici encore un admirable passage du *Timée*, dont saint Augustin s'est visiblement inspiré dans toute la suite des livres XI et XII de *la Cité de Dieu*, aussi bien que dans les chapitres déjà cités des *Confessions* : « Dieu résolut de faire une image mobile de l'éternité, et par la disposition qu'il mit entre toutes les parties de l'univers, il fit de l'éternité qui repose dans l'unité cette image éternelle, mais divisible, que nous appelons le temps. Avec le monde naquirent les jours, les nuits, les mois et les années, qui n'existaient point auparavant. Ce ne sont là que des parties du temps; le passé, le futur en sont des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; car nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est et sera; elle est, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là

et avant quelque temps, après le temps passé et avant le temps à venir. Or, avant le monde, il ne pouvait y avoir aucun temps passé, puisqu'il n'y avait point de créature dont les mouvements pussent mesurer le temps. Le monde a donc été créé avec le temps, puisque le mouvement a été créé avec le monde, comme cela est visible par l'ordre même des six ou sept premiers jours, pour lesquels le soir et le matin sont marqués, jusqu'à ce que l'œuvre des six jours fût accomplie et que le septième jour fût marqué par le grand mystère du repos de Dieu. Maintenant quels sont ces jours? c'est ce qu'il nous est très-difficile ou même impossible d'entendre; combien plus de l'expliquer!

CHAPITRE VII.

De la nature de ces premiers jours qui ont eu un soir et un matin avant la création du soleil.

Nos jours ordinaires n'ont leur soir que par le coucher du soleil et leur matin que par son lever. Or ces trois premiers jours se sont écoulés sans soleil, puisque cet astre ne fut créé que le quatrième jour (*Gen.*, I, 14 sq.). L'Écriture nous dit bien que Dieu créa d'abord la lumière (*Ibid.*, 3), et la sépara des ténèbres (*Ibid.*, 4), qu'il appela la lumière *jour*, et les ténèbres *nuit* (*Gen.*, I, 5); mais quelle était

des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même qu'elle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre (*Ibid.*, page 180). »

cette lumière et par quel mouvement périodique se faisait le soir et le matin, voilà ce qui échappe à nos sens et ce que nous devons pourtant croire sans hésiter, malgré l'impossibilité de le comprendre. En effet, ou bien il s'agit d'une lumière corporelle, soit qu'elle réside loin de nos regards, dans les parties supérieures du monde, soit qu'elle ait servi plus tard à allumer le soleil; ou bien ce mot de lumière signifie la sainte Cité composée des anges et des esprits bienheureux, dont l'Apôtre parle ainsi : « La Jérusalem d'en haut, notre mère éternelle dans les cieux (*Galat.*, IV, 26). » Il dit, en effet, ailleurs : « Vous êtes tous enfants de lumière et enfants du jour; nous ne sommes point les fils de la nuit ni des ténèbres (I *Thess.*, V, 5). » Peut-être aussi pourrait-on dire en quelque façon que ce jour a son soir et son matin, dans ce sens que la science des créatures est comme un soir en comparaison de celle du Créateur, mais qu'elle devient un jour et un matin, lorsqu'on la rapporte à sa gloire et à son amour, et, pareillement, qu'elle ne penche point vers la nuit, quand on n'abandonne point le Créateur pour s'attacher à la créature. Remarquez enfin que l'Écriture, comptant par ordre ces premiers jours, ne se sert jamais du mot de nuit; car elle ne dit nulle part : Il y eut une nuit, mais : « du soir et du matin se fit un jour (*Gen.*, I, 5); » et ainsi du second et du suivant. Aussi bien, la connaissance des choses créées, quand on les regarde en elles-mêmes, a moins d'éclat que si on les contemple dans la sagesse de Dieu comme dans l'art qui les a produites, de sorte qu'on peut l'appeler plus convenablement un soir qu'une

nuit; et néanmoins, comme je l'ai dit, si on la rapporte à la gloire et à l'amour du Créateur, elle devient en quelque façon un matin. Ainsi envisagée, la connaissance des choses créées constitue le premier jour en tant qu'elle se connaît elle-même; en tant qu'elle a pour objet le firmament, qui a été placé entre les eaux inférieures et supérieures et a été appelé le ciel, c'est le second jour; appliquée à la terre, à la mer et à toutes les plantes qui tiennent à la terre par leurs racines, c'est le troisième jour; aux deux grands astres et aux étoiles, c'est le quatrième jour; à tous les animaux engendrés des eaux, soit qu'ils nagent, soit qu'ils volent, c'est le cinquième jour; enfin, le sixième jour est constitué par la connaissance de tous les animaux terrestres et de l'homme même[1].

CHAPITRE VIII.

Ce qu'il faut entendre par le repos de Dieu après l'œuvre des six jours.

Quand l'Écriture dit que Dieu se reposa le septième jour et le sanctifia (*Gen.*, II, 2 et 3), il ne faut pas entendre cela d'une manière puérile, comme si Dieu s'était lassé à force de travail; *Dieu a parlé et l'univers a été fait* (*Gen.*, I, 5), et cette parole n'est pas sensible et passagère, mais intelligible et éternelle. Le repos de Dieu, c'est le repos de ceux qui se reposent en lui, comme la joie d'une maison, c'est la

[1] Ce système d'interprétation est plus amplement développé dans un traité spécial de saint Augustin, le *De genesi ad litteram*. Voyez surtout les livres III et IV.

joie de ceux qui se réjouissent dans la maison, bien que ce ne soit pas la maison même qui cause leur joie. Combien donc sera-t-il plus raisonnable d'appeler cette maison joyeuse, si par sa beauté elle inspire de la joie à ceux qui l'habitent? En sorte qu'on l'appelle joyeuse, non-seulement par cette façon de parler qui substitue le contenant au contenu (comme quand on dit que les théâtres applaudissent, que les prés mugissent, parce que les hommes applaudissent sur les théâtres et que les bœufs mugissent dans les prés), mais encore par cette figure qui exprime l'effet par la cause, comme quand on dit qu'une lettre est joyeuse pour marquer la joie qu'elle donne à ceux qui la lisent. Ainsi, lorsque le prophète dit que Dieu s'est reposé, il marque fort bien le repos de ceux qui se reposent en Dieu et dont Dieu même fait le repos; et cette parole regarde aussi les hommes pour qui les saintes Écritures ont été composées; elle leur promet un repos éternel à la suite des bonnes œuvres que Dieu opère en eux et par eux, s'ils s'approchent d'abord de lui par la foi. C'est ce qui a été pareillement figuré par le repos du sabbat que la loi prescrivait à l'ancien peuple de Dieu, et dont je me propose de parler ailleurs plus au long[1].

[1] Sur le sens symbolique du repos de Dieu, voyez le *De gen. ad litt.*, n. 15 sq.

CHAPITRE IX.

Ce que l'on doit penser de la création des anges, d'après les témoignages de l'Écriture sainte.

Puisque j'ai entrepris d'exposer la naissance de la sainte Cité en commençant par les saints anges, qui en sont la partie la plus considérable, élite glorieuse qui n'a jamais connu les épreuves du pèlerinage d'ici-bas, je vais avec l'aide de Dieu expliquer, autant qu'il me paraîtra convenable, les témoignages divins qui se rapportent à cet objet. Lorsque l'Écriture parle de la création du monde, elle n'énonce pas positivement si les anges ont été créés, ni quand ils l'ont été ; mais à moins qu'ils n'aient été passés sous silence, ils sont indiqués, soit par *le ciel*, quand il est dit : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre ; » soit par la *lumière* dont je viens de parler. Ce qui me persuade qu'ils n'ont pas été omis dans le divin livre, c'est qu'il est écrit d'une part que Dieu se reposa le septième jour de tous les ouvrages qu'il avait faits, et que, d'autre part, la Genèse commence ainsi : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre, » ce qui semble dire que Dieu n'avait rien fait auparavant. Puis donc qu'il a commencé par le ciel et la terre et que la terre, ajoute l'Écriture, était d'abord invisible et désordonnée, la lumière n'étant pas encore faite et les ténèbres couvrant la face de l'abîme, c'est-à-dire le mélange confus des éléments, puisque enfin toutes choses ont été successivement ordonnées par une opération qui a duré six jours, comment les anges auraient-ils été omis, eux qui font

une partie si considérable de ces ouvrages dont Dieu se reposa le septième jour? Et cependant il faut convenir que, sans avoir été omis, ils ne sont pas marqués d'une manière claire dans ce passage ; aussi l'Écriture s'en explique-t-elle ailleurs en termes de la plus grande clarté. Dans le cantique des trois jeunes hommes dans la fournaise qui commence ainsi : « Ouvrages du Seigneur, bénissez tous le Seigneur (*Dan.*, III, 57 et 58), » les anges sont nommés immédiatement après dans le dénombrement de ces ouvrages. Et dans les Psaumes : « Louez le Seigneur dans les cieux ; louez-le du haut des lieux sublimes. Louez-le, vous tous qui êtes ses Anges; louez-le, vous tous qui êtes ses Vertus! Soleil et Lune, louez le Seigneur; étoiles et lumière, louez-le toutes ensemble. Cieux des cieux, louez le Seigneur, et que toutes les eaux qui sont au-dessus des cieux louent son saint nom ; car il a dit, et toutes choses ont été faites : il a commandé, et elles ont été créées (*Psal.*, CXLVIII, 1, 2, 3, 4 et 5). » Les anges sont donc évidemment un des ouvrages de Dieu. Le texte divin le déclare, quand après avoir énuméré toutes les choses célestes, il est dit de l'ensemble : Dieu a parlé, et tout a été fait. Osera-t-on prétendre maintenant que la création des anges est postérieure à l'œuvre des six jours? Cette folle hypothèse est confondue par l'Écriture, où Dieu dit : « Quand les astres ont été créés, tous mes anges m'ont béni à haute voix (*Job.*, XXXVIII, 7). » Les anges étaient donc déjà, quand furent faits les astres. Les astres, il est vrai, n'ont été créés que le quatrième jour ; en conclurons-nous que les anges ont été créés le troisième? nullement; car

l'emploi de ce jour est connu : les eaux furent séparées de la terre ; ces deux éléments reçurent les espèces d'animaux qui leur conviennent et la terre produisit tout ce qui tient à elle par des racines. Remonterons-nous au second jour ? pas davantage ; car en ce jour le firmament fut créé entre les eaux supérieures et inférieures ; il reçut le nom de ciel, et ce fut dans son enceinte que les astres furent créés le quatrième jour. Si donc les anges doivent être comptés parmi les ouvrages des six jours, ils sont certainement cette lumière qui est appelée jour et dont l'Écriture marque l'unité [1] en ne l'appelant pas le premier jour (*dies primus*), mais un jour (*dies unus*). Car le second jour, le troisième et les suivants ne sont pas d'autres jours, mais ce jour unique [2], qui a été ainsi répété pour accomplir le nombre six ou le nombre sept, dont l'un figure la connaissance des œuvres de Dieu, et l'autre celle de son repos. En effet, quand Dieu a dit : *Que la lumière soit et la lumière fut*, s'il est raisonnable d'entendre par là la création des anges, ils ont été certainement créés participants de la lumière éternelle, qui est la sagesse

[1] Voyez le texte de la *Vulgate*.

[2] La plupart des théologiens grecs, d'accord sur ce point avec les philosophes platoniciens, pensent, dit Vivès, que les êtres spirituels ont été créés avant les êtres corporels et qu'ils ont même servi au Créateur, comme ministres, à composer le reste de l'univers. Telle n'est point la doctrine des Pères latins ; saint Jérôme est le seul peut-être qui fasse exception ; tous les autres, notamment saint Ambroise, Bède, Cassiodore, enseignent, comme saint Augustin, que tous les êtres ont été produits à la fois par le Créateur, sentiment qui paraît autorisé avec une force singulière par ce mot de l'Ecclésiaste : « Celui qui vit dans l'éternité a créé à la fois toutes choses (XVIII, 21). » Saint Basile s'est rangé, en cette occasion, du côté des Pères latins.

immuable de Dieu, par qui toutes choses ont été faites, et que nous appelons son Fils unique; et s'ils ont été éclairés de cette lumière qui les avait créés, ç'a été pour devenir eux-mêmes lumière et être appelés *jour* par la participation de cette lumière et de ce jour immuable qui est le Verbe de Dieu, par qui eux et toutes choses ont été créés. La vraie lumière qui éclaire tout homme venant en ce monde (*Joan.*, I, 9) éclaire pareillement tout ange pur, afin qu'il soit lumière, non en soi, mais en Dieu; aussi tout ange qui s'éloigne de Dieu devient-il impur, comme sont tous ceux qu'on nomme esprits immondes, lorsqu'ils ne sont plus lumière dans le Seigneur, mais ténèbres en eux-mêmes, parce qu'ils sont privés de la participation de la lumière éternelle. En effet, le mal n'est point une substance, mais on a appelé mal la privation du bien [1].

CHAPITRE X.

De l'immuable et indivisible Trinité, où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu, en qui la qualité et la substance s'identifient.

Il existe un bien, seul simple, seul immuable, qui est Dieu. Par ce bien, tous les autres biens ont été créés; mais ils ne sont point simples et partant ils sont muables. Quand je dis, en effet, qu'ils ont été créés, j'entends qu'ils ont été faits et non pas engendrés [2], attendu que ce qui est engendré du bien

[1] C'est la théorie de toute l'école platonicienne, formulée avec une précision parfaite par Plotin au livre II de la 2e *Ennéade*, ch. 5.

[2] La théologie chrétienne distingue sévèrement deux sortes d'opérations : *faire* et *engendrer*. Faire, c'est proprement *créer*, faire de rien

simple est simple comme lui, est la même chose que lui. Tel est le rapport de Dieu le Père avec Dieu le Fils, qui tous deux ensemble, avec le Saint-Esprit, ne font qu'un seul Dieu; et cet Esprit du Père et du Fils est appelé le Saint-Esprit dans l'Écriture, par appropriation particulière de ce nom. Or, il est autre que le Père et le Fils, parce qu'il n'est ni le Père ni le Fils; je dis autre, et non autre chose, parce qu'il est, lui aussi, le bien simple, immuable et éternel. Cette Trinité n'est qu'un seul Dieu, qui n'en est pas moins simple pour être une Trinité; car nous ne faisons pas consister la simplicité du bien en ce qu'il serait dans le Père seulement, ou seulement dans le Fils, ou enfin dans le seul Saint-Esprit [1]; et nous ne disons pas non plus, comme les sabelliens, que cette Trinité n'est qu'un nom, qui n'implique aucune subsistance des personnes; mais nous disons que ce bien est simple, parce qu'*il est ce qu'il a*, sauf la seule réserve de ce qui appartient à chaque personne de la Trinité relativement aux autres. En effet, le Père a un Fils et n'est pourtant pas Fils, le Fils a un Père sans être Père lui-même. Le bien est donc ce qu'il a,

produire une chose qui auparavant n'existait absolument pas, ni en acte, ni en puissance; engendrer, c'est tirer quelque chose de soi-même, c'est la faire passer de la puissance à l'acte. Cela posé, il ne faut pas dire que le monde est engendré de Dieu, mais qu'il est créé par lui; il ne faut pas dire que le Verbe, le Fils, est créé ou fait par le Père, mais qu'il est engendré de lui (*genitum, non factum, consubstantialem Patri*).

[1] Il s'agit ici de tous les systèmes qui anéantissent l'égalité des personnes. — Nous avons traduit ce passage de saint Augustin autrement que la plupart des interprètes. Suivant eux, il serait uniquement dirigé contre les sabelliens. Suivant nous, saint Augustin écarte tour à tour la théologie arienne et celle de Sabellius, pour se placer avec l'Église à égale distance de l'une et de l'autre.

dans tout ce qui le constitue en soi-même, sans rapport à un autre que soi. Ainsi, comme il est vivant en soi-même et sans relation, il est la vie même qu'il a.

La nature de la Trinité est donc appelée une nature simple par cette raison qu'elle n'a rien qu'elle puisse perdre et qu'elle n'est autre chose que ce qu'elle a. Un vase n'est pas l'eau qu'il contient, ni un corps la couleur qui le colore, ni l'air la lumière ou la chaleur qui l'échauffe ou l'éclaire, ni l'âme la sagesse qui la rend sage. Ces êtres ne sont donc pas simples, puisqu'ils peuvent être privés de ce qu'ils ont, et recevoir d'autres qualités ou habitudes. Il est vrai qu'un corps incorruptible, tel que celui qui est promis aux saints dans la résurrection, ne peut perdre cette qualité; mais cette qualité n'est pas sa substance même. L'incorruptibilité réside tout entière dans chaque partie du corps, sans être plus grande ou plus petite dans l'une que dans l'autre, une partie n'étant pas plus incorruptible que l'autre, au lieu que le corps même est plus grand dans son tout que dans une de ses parties. Le corps n'est pas partout tout entier, tandis que l'incorruptibilité est tout entière partout; elle est dans le doigt, par exemple, comme dans le reste de la main, malgré la différence qu'il y a entre l'étendue de toute la main et celle d'un seul doigt. Ainsi, quoique l'incorruptibilité soit inséparable d'un corps incorruptible, elle n'est pas néanmoins la substance même du corps, et par conséquent le corps n'est pas ce qu'il a. Il en est de même de l'âme. Encore qu'elle doive être un jour éternellement sage, elle ne le sera que par la participation de la sagesse

immuable, qui n'est pas elle. En effet, quand même l'air ne perdrait jamais la lumière qui est répandue dans toutes ses parties, il ne s'ensuivrait pas pour cela qu'il fût la lumière même; et ici je n'entends pas dire que l'âme soit un air subtil, ainsi que l'ont cru quelques philosophes, qui n'ont pas pu s'élever à l'idée d'une nature incorporelle[1]. Mais ces choses, dans leur extrême différence, ne laissent pas d'avoir assez de rapport pour qu'il soit permis de dire que l'âme incorporelle est éclairée de la lumière incorporelle de la sagesse de Dieu, qui est parfaitement simple, de la même manière que l'air corporel est éclairé par la lumière corporelle, et que, comme l'air s'obscurcit quand la lumière vient à se retirer (car ce qu'on appelle ténèbres[2] n'est autre chose que l'air privé de lumière), l'âme s'obscurcit pareillement, lorsqu'elle est privée de la lumière de la sagesse.

Si donc on appelle simple la nature divine, c'est qu'en elle la qualité n'est autre chose que la substance, en sorte que sa divinité, sa béatitude et sa sagesse ne sont point différentes d'elle-même. L'Écriture, il est vrai, appelle *multiple* l'esprit de sagesse (*Sap.*, VII, 22), mais c'est à cause de la multiplicité des choses qu'il renferme en soi, lesquelles néan-

[1] Anaximène de Milet, disciple de Thalès, et Diogène d'Apollonie, disciple d'Anaximène, soutenaient que l'air est le principe unique de toutes choses et faisaient de l'âme une des transformations infinies de l'air. Voyez Aristote, *Metaphys.*, lib. I, cap. 4, et *De anim.*, lib. I, cap. 2. Comp. Tertullien, *De anim.*, cap. 3.

[2] Ceci est dirigé contre les manichéens, qui soutenaient que le principe ténébreux est aussi réel et aussi positif que le principe lumineux. Voyez l'écrit de saint Augustin : *De gen. contr. Manich.*, lib. 2, n. 7. — Comp. Aristote, *De anim.*, lib. II, cap. 7.

moins ne sont que lui-même, et lui seul est toutes ces choses. Il n'y a pas, en effet, plusieurs sagesses, mais une seule, en qui se trouvent ces trésors immenses et infinis où sont les raisons invisibles et immuables de toutes les choses muables et visibles qu'elle a créées; car Dieu n'a rien fait sans connaissance, ce qui ne pourrait se dire avec justice du moindre artisan. Or, s'il a fait tout avec connaissance, il est hors de doute qu'il n'a fait que ce qu'il avait premièrement connu : d'où l'on peut tirer cette conclusion merveilleuse, mais véritable, que nous ne connaîtrions point ce monde, s'il n'était, au lieu qu'il ne pourrait être, si Dieu ne le connaissait [1].

CHAPITRE XI.

Si les anges prévaricateurs ont participé à la béatitude dont les anges fidèles ont joui sans interruption depuis qu'ils ont été créés?

Il suit de là qu'en aucun temps ni d'aucune manière les anges n'ont commencé par être des esprits de ténèbres [2]; dès qu'ils ont été, ils ont été lumière [3], n'ayant pas été créés pour être ou pour vivre d'une manière quelconque, mais pour vivre sages et heureux. Quelques-uns, il est vrai, s'étant éloignés de la lumière, n'ont point possédé la vie parfaite, la vie sage et heureuse, qui est essentiellement une vie

[1] Cette belle et profonde métaphysique, toute pénétrée de Platon, se retrouve dans les *Confessions*. Saint Augustin dit à Dieu : « C'est parce que les choses que tu as faites existent que nous les voyons; mais c'est parce que tu les vois qu'elles existent (*Confess.*, ad calc.). »

[2] Contre le dualisme des manichéens.

[3] Voyez plus bas, livre XII, ch. 9. — Comp. *De gen. ad litt.*, n. 32.

éternelle accompagnée d'une confiance parfaite en sa propre éternité; mais ils ont encore la vie raisonnable, tout en l'ayant pleine de folie, et ils ne sauraient la perdre, quand ils le voudraient. Au surplus, qui pourrait déterminer à quel degré ils ont participé à la sagesse avant leur chute, et comment croire qu'ils y aient participé autant que les anges fidèles qui trouvent la perfection de leur bonheur dans la certitude de sa durée? S'il en était de la sorte, les mauvais anges seraient demeurés, eux aussi, éternellement heureux, étant également assurés de leur bonheur. Mais si longue qu'on suppose une vie, elle ne peut être appelée éternelle, si elle doit avoir une fin. Par conséquent, bien que l'éternité ne suppose pas nécessairement la félicité (témoin le feu d'enfer qui, selon l'Écriture, sera éternel), si une vie ne peut être pleinement et véritablement heureuse qu'elle ne soit éternelle, la vie de ces mauvais anges n'était pas bienheureuse, puisqu'elle devait cesser de l'être, soit qu'ils l'aient su, soit qu'ils l'aient ignoré. Dans l'un ou l'autre cas, la crainte ou l'erreur s'opposait à leur parfaite félicité. Et si l'on suppose que, sans être ignorants ou trompés, ils étaient seulement dans le doute sur l'avenir, cela même était incompatible avec la béatitude parfaite que nous attribuons aux bons anges. Quand nous parlons de béatitude, en effet, nous ne restreignons pas tellement l'étendue de ce mot qu'il ne puisse convenir qu'à Dieu seul; et toutefois Dieu seul est heureux en ce sens qu'il ne peut y avoir de béatitude plus grande que la sienne, et celle des anges, appropriée à leur nature, qu'est-elle en comparaison?

CHAPITRE XII.

Comparaison de la félicité des justes sur la terre et de celle de nos premiers parents avant le péché.

Nous ne bornons même pas la béatitude aux bons anges. Et qui oserait nier que nos premiers parents, avant la chute, n'aient été heureux dans le paradis terrestre [1], tout en étant incertains de la durée de leur béatitude, qui aurait été éternelle, s'ils n'eussent point péché [2]? Aujourd'hui même, nous n'hésitons point à appeler heureux les bons chrétiens qui, pleins de l'espérance de l'immortalité future, vivent exempts de crimes et de remords, et obtiennent aisément de la miséricorde de Dieu le pardon des fautes attachées à l'humaine fragilité. Et cependant, quelque assurés qu'ils soient du prix de leur persévérance, ils ne le sont pas de leur persévérance même. Qui peut, en effet, se promettre de persévérer jusqu'à la fin, à moins que d'en être assuré par quelque révélation de celui qui, par un juste et mystérieux conseil, ne découvre pas l'avenir à tous, mais qui ne trompe jamais personne? Pour ce qui regarde la satisfaction présente, le premier homme était donc plus heureux dans le paradis que quelque homme de bien que ce soit en cette vie mortelle; mais quant à l'espérance du bien à venir, quiconque est assuré de jouir un jour de Dieu en la compagnie des anges est plus heureux, quoiqu'il souffre, que ne l'était le

[1] Comp. *De correpl. et grat.*, lib. X, n. 26.
[2] Comp. *De gen. ad litt.*, lib. XI, n. 24, 25.

premier homme, incertain de sa chute, dans toute la félicité du paradis[1].

CHAPITRE XIII.

Tous les anges ont été créés dans un même état de félicité, de telle sorte que ceux qui devaient déchoir ignoraient leur chute future et que les bons n'ont eu la prescience de leur persévérance qu'après la chute des mauvais.

Dès lors, il est aisé de voir que l'union de deux choses constitue la béatitude, objet légitime des désirs de tous êtres intelligents : premièrement, jouir sans trouble du bien immuable, qui est Dieu même; secondement, être pleinement assuré d'en jouir toujours. La foi nous apprend que les anges de lumière possèdent cette béatitude, et la raison nous fait conclure que les anges prévaricateurs ne la possédaient pas, même avant leur chute. Cependant on ne peut leur refuser quelque félicité, je veux dire une félicité sans prescience, s'ils ont vécu quelque temps avant leur péché[2]. Semble-t-il trop dur de penser que, parmi les anges, les uns ont été créés dans l'ignorance de leur persévérance future ou de leur chute, tandis que les autres ont su de science certaine l'éternité de leur béatitude, et veut-on que tous aient été créés dans une égale félicité, y étant demeurés jusqu'au moment où quelques-uns ont quitté volontairement la source de leur bonheur ? mais il est certes

[1] Le sentiment de saint Augustin sur cette matière est plus développé dans un traité exprès, le *De dono perseverantiæ*, ainsi que dans le *De corrept. et grat.*, passim.

[2] Cette question est traitée dans le *De gen. ad lit.*, lib. XI, n. 21-24. — Voyez aussi le *De corrept. et grat.*, n. 10.

beaucoup plus dur de croire que les bons anges soient encore, à cette heure, incertains de leur béatitude, et qu'ils ignorent sur eux-mêmes ce que nous avons pu, nous, en apprendre par le témoignage des saintes Écritures. Car quel chrétien catholique ne sait qu'il ne se fera plus de démons d'aucun des bons anges, comme il ne se fera point de bons anges d'aucun des démons? En effet, la Vérité promet dans l'Évangile aux fidèles chrétiens, qu'ils seront semblables aux anges de Dieu (*Matth.*, XXII, 30), et elle dit en même temps qu'ils jouiront de la vie éternelle (*Matth.*, XXV, 46). Or, si nous devons être un jour certains de ne jamais déchoir de la félicité immortelle, supposez que les anges ne le fussent pas, nous ne serions plus leurs égaux, nous serions leurs supérieurs. Mais la vérité ne trompe jamais, et puisque nous devons être leurs égaux, il s'ensuit qu'ils sont certains de l'éternité de leur bonheur. Et comme d'ailleurs les autres anges n'en pouvaient pas être certains, il faut conclure ou que leur félicité n'était pas pareille, ou que, si elle l'était, les bons n'ont été assurés de leur bonheur qu'après la chute des autres. Mais, dira-t-on peut-être, est-ce que cette parole de Notre-Seigneur dans l'Évangile touchant le diable : « Qu'il était homicide dès le commencement et qu'il n'est point demeuré dans la vérité (*Joan.*, VIII, 44), » ne doit pas s'entendre du commencement de la création? et à ce compte, le diable n'aurait jamais été heureux avec les saints anges, parce que, dès le moment de sa création, il aurait refusé de se soumettre à son Créateur, et c'est aussi dans ce sens qu'il faudrait entendre le mot de l'apôtre saint Jean : « Le

diable pèche dès le commencement (I *Joan.*, III, 8), » c'est-à-dire que, dès l'instant de sa création, il aurait rejeté la justice, qu'on ne peut conserver, si l'on ne soumet sa volonté à celle de Dieu. En tout cas, ce sentiment est bien éloigné de l'hérésie des manichéens et autres fléaux de la vérité, qui prétendent que le diable possède en propre une nature mauvaise qu'il a reçue d'un principe contraire à Dieu[1] : esprits extravagants, qui ne prennent pas garde que dans cet Évangile dont ils admettent l'autorité aussi bien que nous, Notre-Seigneur ne dit pas : Le diable a été étranger à la vérité, mais : *Il n'est point demeuré dans la vérité*, ce qui veut dire qu'il est déchu, et certes, s'il y était demeuré, il en participerait encore et serait bienheureux avec les saints anges.

CHAPITRE XIV.

Explication de cette parole de l'Évangile : « Le diable n'est point demeuré dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. »

Notre-Seigneur semble avoir voulu répondre à cette question : Pourquoi le diable n'est-il pas demeuré dans la vérité ? quand il ajoute : « Car la vérité n'est point en lui (*Joan.*, VIII, 44). » Or, elle serait en lui, s'il fût demeuré en elle. Cette parole est donc assez extraordinaire, puisqu'elle paraît dire que si le diable n'est point demeuré dans la vérité, c'est que la vérité n'est point en lui ; tandis qu'au contraire, ce qui fait que la vérité n'est point en lui, c'est qu'il n'est point demeuré dans la vérité. Cette même façon

[1] Comp. *De gen. ad litt.*, II, 17 sq.

de parler se retrouve aussi dans un psaume : « J'ai crié, mon Dieu, dit le Prophète, parce que vous m'avez exaucé (*Psal.*, XVI, 7), » au lieu qu'il semble qu'il devait dire : Vous m'avez exaucé, mon Dieu, parce que j'ai crié. Mais il faut entendre que le Prophète, après avoir dit : J'ai crié, prouve la réalité de son invocation par l'effet qu'elle a obtenu : la preuve que j'ai crié, c'est que vous m'avez exaucé.

CHAPITRE XV.

Comment il faut entendre cette parole : « Le diable pèche dès le commencement. »

Quant à cette parole de saint Jean : « Le diable pèche dès le commencement (I *Joan.*, III, 8), » les hérétiques [1] ne comprennent pas que si le péché est naturel, il cesse d'être. Mais que peuvent-ils répondre à ce témoignage d'Isaïe qui, désignant le diable sous la figure du prince de Babylone, s'écrie : « Comment est tombé Lucifer, qui se levait brillant au matin (*Isai.*, XIV, 12)? » et ce passage d'Ézéchiel [2] : « Tu as joui des délices du paradis, orné de toutes sortes de pierres précieuses (*Ezech.*, XXVIII, 13, 14)? » Le diable a donc été quelque temps sans péché ; et c'est ce que le prophète lui dit un peu après en termes plus formels : « Tu as marché pur de souillure en tes jours (*Ibid.*, 15). » Que si l'on ne peut donner un sens plus naturel à ces paroles, il faut donc entendre par celle-ci : « Il n'est point demeuré dans la vé-

[1] Ces hérétiques sont évidemment les manichéens.

[2] Sur ce même passage d'Ézéchiel, comp. saint Augustin, *De gen. ad litt.*, n. 32.

rité, » que le diable a été dans la vérité, mais qu'il n'y est pas demeuré; et quant à cette autre, « que le diable pèche dès le commencement, » il ne faut pas entendre qu'il a péché dès le commencement de sa création, mais dès celui de son orgueil. De même, quand nous lisons dans Job, à propos du diable : « Il est le commencement de l'ouvrage de Dieu, qui l'a fait pour le livrer aux railleries de ses anges (*Job*, XL, 14); » et ce passage analogue du psaume : « Ce dragon que vous avez formé pour servir de jouet (*Psal.*, CIII, 28); » nous ne devons pas croire que le diable ait été créé primitivement pour être moqué des anges, mais bien que leurs railleries sont la peine de son péché[1]. Il est donc l'ouvrage du Seigneur; car il n'y a pas de nature si vile et si infime qu'on voudra, même parmi les plus petits insectes, qui ne soit l'ouvrage de celui d'où vient toute mesure, toute beauté, tout ordre, c'est-à-dire ce qui fait l'être et l'intelligibilité de toute chose. A plus forte raison est-il le principe de la créature angélique, qui surpasse par son excellence tous les autres ouvrages de Dieu.

CHAPITRE XVI.

Des degrés et des différences qui sont entre les créatures selon qu'on envisage leur utilité relative ou l'ordre absolu de la raison.

Parmi les êtres que Dieu a créés, on préfère ceux qui ont la vie à ceux qui ne l'ont pas, ceux qui ont la puissance de la génération ou seulement l'appétit

[1] Comp. *De gen. ad litt.*, n. 29, 30, 34, 35.

à ceux qui en sont privés. Parmi les vivants, on préfère ceux qui ont du sentiment, comme les animaux, aux plantes, qui sont insensibles; et entre les êtres doués de sentiment, les êtres intelligents, comme les hommes, à ceux qui sont dépourvus d'intelligence, comme les bêtes; et entre les êtres intelligents, les immortels, comme les anges, aux mortels, comme les hommes. Cet ordre de préférence est celui de la nature. Il en est un autre qui dépend de l'estime que chacun fait des choses, selon l'utilité qu'il en tire; par où il arrive que nous préférons quelquefois certains objets insensibles à des êtres doués de sentiment, et cela à tel point que, s'il ne dépendait que de nous, nous retrancherions ceux-ci de la nature, soit par ignorance du rang qu'ils y tiennent, soit par amour pour notre avantage personnel que nous mettons au-dessus de tout. Qui n'aimerait mieux, par exemple, avoir chez soi du pain que des souris, et des écus que des puces? Et il n'y a pas lieu de s'en étonner, quand on voit les hommes, dont la nature est si noble, acheter souvent plus cher un cheval ou une pierre précieuse qu'un esclave ou une servante. Ainsi les jugements de la raison sont bien différents de ceux de la nécessité ou de la volupté : la raison juge des choses en elles-mêmes et selon la vérité, au lieu que la nécessité n'en juge que selon les besoins, et la volupté selon les plaisirs. Mais la volonté et l'amour sont d'un tel prix dans les êtres raisonnables que, malgré la supériorité des anges sur les hommes selon l'ordre de la nature, l'ordre de la justice veut que les hommes bons soient mis au-dessus des mauvais anges.

CHAPITRE XVII.

Que la malice n'est pas dans la nature, mais contre la nature, et qu'elle a pour principe, non le Créateur, mais la volonté.

C'est donc de la nature du diable et non de sa malice qu'il est question dans ce passage : « Il est le commencement de l'ouvrage de Dieu (*Job*, XL, 14); » car la malice qui est un vice ne peut se rencontrer que dans une nature auparavant non viciée, et tout vice est tellement contre la nature qu'il en est par essence la corruption. Ainsi, s'éloigner de Dieu ne serait pas un vice, s'il n'était naturel d'être avec Dieu. C'est pourquoi la mauvaise volonté même est une grande preuve de la bonté de la nature. Mais comme Dieu est le créateur parfaitement bon des natures, il est le régulateur parfaitement juste des mauvaises volontés, et il sait se bien servir d'elles, quand elles se servent mal de la bonté naturelle de ses dons. C'est ainsi qu'il a voulu que le diable, qui était bon par sa nature et qui est devenu mauvais par sa volonté, servît de jouet à ses anges, ce qui veut dire que les tentations dont le diable se sert pour nuire aux saints tournent à leur profit. En créant Satan, Dieu n'ignorait pas sa malignité future, et comme il savait d'une manière certaine le bien qu'il devait tirer de ce mal, il a dit par l'organe du Psalmiste : « Ce dragon que vous avez formé pour servir de jouet à vos anges; » cela signifie que tout en le créant bon, sa providence disposait déjà les moyens de se servir utilement de lui, quand il serait devenu mauvais.

CHAPITRE XVIII.

De la beauté de l'univers qui, par l'art de la Providence, tire une splendeur nouvelle de l'opposition des contraires.

En effet, Dieu n'aurait pas créé un seul ange, que dis-je? un seul homme dont il aurait prévu la corruption, s'il n'avait su en même temps comment il ferait tourner ce mal à l'avantage des justes et relèverait la beauté de l'univers par l'opposition des contraires, comme on embellit un poëme par des antithèses. C'est, en effet, une des plus brillantes parures du discours que l'antithèse, et si ce mot n'est pas encore passé dans la langue latine, la figure elle-même, je veux dire l'opposition ou le contraste, n'en fait pas moins l'ornement de cette langue ou plutôt de toutes les langues du monde[1]. Saint Paul s'en est servi dans ce bel endroit de la seconde Épître aux Corinthiens : « Nous agissons en toutes choses comme de fidèles serviteurs de Dieu,... par les armes de justice pour combattre à droite et à gauche, parmi la gloire et l'infamie, parmi les calomnies et les louanges, semblables à des séducteurs et sincères, à des inconnus et connus de tous, toujours près de subir la mort et toujours vivants, sans cesse frappés, mais non exterminés, tristes et toujours dans la joie, pauvres et enrichissant nos frères, n'ayant rien et possédant tout (II *Cor.*, VI, 4, 7, 9 et 10). » Comme l'opposition de ces contraires fait ici la beauté du langage, de même la beauté du monde résulte d'une

[1] Comp. Quintilien, *Instit.*, lib. IX, cap. 1, § 31.

opposition, mais l'éloquence n'est plus seulement dans les mots, elle est dans les choses. C'est ce qui est clairement exprimé dans ce passage de l'Ecclésiastique : « Le bien est contraire au mal, et la mort à la vie; ainsi le pécheur à l'homme pieux; regarde toutes les œuvres du Très-Haut : elles vont ainsi deux à deux et l'une contraire à l'autre (*Eccli.*, XXXIII, 1, 15). »

CHAPITRE XIX.

Ce qu'il faut entendre par ces paroles de l'Écriture : « Dieu sépara la lumière des ténèbres. »

L'obscurité même de l'Écriture a cet avantage que l'on peut d'un passage tirer divers sens, tous conformes à la vérité, tous confirmés par le témoignage de choses manifestes ou par d'autres passages très-clairs, de sorte que, dans le cours d'un long travail, si on ne parvient pas à découvrir le véritable sens du texte, on a du moins l'occasion de proclamer d'autres vérités. C'est pourquoi je crois pouvoir proposer d'entendre par la création de la première lumière la création des anges, et de voir la distinction des bons et des mauvais dans ces paroles : « Dieu sépara la lumière des ténèbres, et nomma la lumière jour et les ténèbres nuit (*Gen.*, I, 4 et 5). » En effet, celui-là seul a pu les séparer qui a pu prévoir leur chute et connaître qu'ils demeureraient obstinés dans leur présomptueux aveuglement. Quant au jour proprement dit et à la nuit, Dieu les sépara par ces deux grands astres qui frappent nos sens : « Que des astres, dit-il, soient faits dans le firmament du ciel pour

luire sur la terre et séparer le jour de la nuit (*Ibid.*, 14). » Et un peu après : « Dieu fit deux grands astres, l'un plus grand pour présider au jour, et l'autre moindre pour présider à la nuit avec les étoiles; Dieu les mit dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, et présider au jour et à la nuit, et séparer la lumière des ténèbres (*Ibid.*, 16, 17 et 18). » Mais cette lumière qui est la sainte société des anges, toute éclatante des splendeurs de la vérité intelligible, et ces ténèbres qui lui sont contraires, c'est-à-dire ces esprits corrompus, ces mauvais anges éloignés par leur faute de la lumière de la justice, je répète que celui-là seul pouvait opérer leur séparation, à qui le mal à venir (mal de la volonté, non de la nature) n'a pu être, avant de se produire, douteux ou caché.

CHAPITRE XX.

Explication de ce passage : « Et Dieu vit que la lumière était bonne. »

Il importe de remarquer aussi qu'après cette parole : « Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite (*Gen.*, I, 3), » l'Écriture ajoute aussitôt : « Et Dieu vit que la lumière était bonne (*Ibid.*, 4). » Or, elle n'ajoute pas cela après que Dieu eût séparé la lumière des ténèbres et appelé la lumière jour et les ténèbres nuit. Pourquoi? c'est que Dieu aurait paru donner également son approbation à ces ténèbres et à cette lumière. Quant aux ténèbres matérielles, incapables par conséquent de faillir, qui, à l'aide des astres, sont séparées de cette lumière sensible qui éclaire nos yeux, l'Écriture ne rapporte le témoi-

gnage de l'approbation de Dieu qu'après la séparation accomplie : « Et Dieu plaça ces astres dans le firmament du ciel pour luire sur la terre, présider au jour et à la nuit, et séparer la lumière des ténèbres. Et Dieu vit que cela était bon (*Ibid.*, 17, 18). » L'un et l'autre lui plut, parce que l'un et l'autre est sans péché. Mais lorsque Dieu eut dit : « Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite : et Dieu vit que la lumière était bonne; » l'Écriture ajoute aussitôt : « Et Dieu sépara la lumière des ténèbres, et appela la lumière jour et les ténèbres nuit. » Elle n'ajoute pas : Et Dieu vit que cela était bon, de peur que l'un et l'autre ne fut nommé bon, tandis que l'un des deux était mauvais, non par nature, mais par son propre vice. C'est pourquoi, en cet endroit, la seule lumière plut au Créateur, et quant aux ténèbres, c'est-à-dire aux mauvais anges, tout en les faisant servir à l'ordre de ses desseins, il ne devait pas les approuver.

CHAPITRE XXI.

De la science éternelle et immuable de Dieu et de sa volonté, par qui toutes ses œuvres lui ont toujours plu, avant d'être créées, telles qu'il les a créées en effet.

En quel sens entendre ces paroles qui sont répétées après chaque création nouvelle : « Dieu vit que cela était bon, » sinon comme une approbation que Dieu donne à son ouvrage fait selon les règles d'un art qui n'est autre que sa sagesse? En effet, Dieu n'apprit pas que son ouvrage était bon, après l'avoir fait, puisqu'il ne l'aurait pas fait s'il ne l'avait connu

bon avant de le faire. Lors donc qu'il dit : cela était bon, il ne l'apprend pas, il l'enseigne. Platon est allé plus loin, quand il dit que Dieu fut transporté de joie après avoir achevé le monde[1]. Certes, Platon était trop sage pour croire que la nouveauté de la création eût ajouté à la félicité divine; mais il a voulu faire entendre que l'ouvrage qui avait plu à Dieu avant que de le faire, lui avait plu aussi lorsqu'il fut fait. Ce n'est pas que la science de Dieu éprouve aucune variation et qu'il connaisse de plusieurs façons diverses ce qui est, ce qui a été et ce qui sera. La connaissance qu'il a du présent, du passé et de l'avenir n'a rien de commun avec la nôtre. Prévoir, voir, revoir, pour lui c'est tout un. Il ne passe pas comme nous d'une chose à une autre en changeant de pensée, mais il contemple toutes choses d'un regard immuable[2]. Ce qui est actuellement, ce qui n'est pas encore, ce qui n'est plus, sa présence stable et éternelle embrasse tout. Et il ne voit pas autrement des yeux, autrement de l'esprit, parce qu'il n'est pas composé de corps et d'âme; il ne voit pas aujourd'hui autrement qu'il ne faisait hier ou qu'il ne fera demain, parce que sa connaissance ne change pas, comme la nôtre, selon les différences du temps. C'est de lui qu'il est dit : « Qu'il ne reçoit de changement ni d'ombre par aucune révolution (*Jacobi*, I, 17). » Car il ne passe point d'une pensée à une autre, lui dont

[1] Allusion à ce sublime passage du *Timée* : « L'auteur et le père du monde voyant cette image des dieux éternels en mouvement et vivante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle... (Trad. fr., tome XI, p. 129 et 130). »

[2] Voyez le *Timée*, p. 130 et 131. — Comp. Plotin, *Ennéades*, V, lib. VIII, cap. 8.

le regard incorporel embrasse tous les objets comme simultanés. Il connaît le temps d'une connaissance indépendante du temps, comme il meut les choses temporelles sans subir aucun mouvement temporel. Il a donc vu que ce qu'il avait fait était bon là même où il avait vu qu'il était bon de le faire, et, en regardant son ouvrage accompli, il n'a pas doublé ou accru sa connaissance, comme si elle eût été moindre auparavant, lui dont l'ouvrage n'aurait pas toute sa perfection, si l'accomplissement de sa volonté pouvait ajouter quelque chose à la perfection de sa connaissance. C'est pourquoi, s'il n'eût été question que de nous apprendre quel est l'auteur de la lumière, il aurait suffi de dire : Dieu fit la lumière; ou si l'Écriture eût voulu nous faire savoir en outre par quel moyen il l'a faite, c'eût été assez de ces paroles : « Dieu dit que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, » car nous aurions su de la sorte que non-seulement Dieu a fait la lumière, mais qu'il l'a faite par sa parole. Mais comme il était important de nous apprendre trois choses touchant la créature : qui l'a faite, par quel moyen, et pourquoi elle a été faite, l'Écriture a marqué tout cela en disant : « Dieu dit : Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, et Dieu vit que la lumière était bonne. » Ainsi, c'est Dieu qui a fait toutes choses; c'est par sa parole qu'il les a faites, et il les a faites parce qu'elles sont bonnes. Il n'y a point de plus excellent ouvrier que Dieu, ni d'art plus efficace que sa parole, ni de meilleure raison de la création que celle-ci : une œuvre bonne a été produite par un bon ouvrier. Platon apporte aussi cette même raison de la création du monde, et dit

qu'il était juste qu'une œuvre bonne fût produite par un Dieu bon[1]; soit qu'il ait lu cela dans nos livres, soit qu'il l'ait appris de ceux qui l'y avaient lu, soit que la force de son génie l'ait élevé de la connaissance des ouvrages visibles de Dieu à celle de ses grandeurs invisibles, soit enfin qu'il ait été instruit par ceux qui étaient parvenus à ces hautes vérités[2].

CHAPITRE XXII.

De ceux qui trouvent plusieurs choses à reprendre dans cet univers, ouvrage excellent d'un excellent créateur, et qui croient à l'existence d'une mauvaise nature.

Cependant quelques hérétiques[3] n'ont pas su reconnaître cette raison suprême de la création, savoir, la bonté de Dieu, raison si juste et si convenable qu'il suffit de la considérer avec attention et de la méditer avec piété pour mettre fin à toutes les difficultés qu'on peut élever sur l'origine des choses. Mais on ne veut considérer que les misères de notre corps, devenu mortel et fragile en punition du péché et exposé ici-bas à une foule d'accidents contraires, comme le feu, le froid, les bêtes farouches et autres

[1] Voici les passages du *Timée* auxquels saint Augustin fait allusion : « Disons la cause qui a porté le suprême Ordonnateur à produire et à composer cet univers. Il était bon, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. Exempt d'envie, il a voulu que toutes choses fussent autant que possible semblables à lui-même. Quiconque, instruit par des hommes sages, admettra ceci comme la raison principale de l'origine et de la formation du monde sera dans le vrai... » Et plus bas : « ... Celui qui est parfait en bonté n'a pu et ne peut rien faire qui ne soit très-bon (Trad. fr., tome XI, page 110). »

[2] Voyez, sur ces différentes hypothèses, le livre VIII, chap. 11 et 12.

[3] Évidemment les manichéens. Comparez le traité *De genesi contra manichæos*, lib. I, n. 25, 26.

choses semblables. On ne remarque pas combien ces choses sont excellentes dans leur essence et dans la place qu'elles occupent, avec quel art admirable elles sont ordonnées, à quel point elles contribuent chacune en particulier à la beauté de l'univers, et quels avantages elles nous apportent quand nous savons en bien user, en sorte que les poisons même deviennent des remèdes, étant employés à propos, et qu'au contraire les choses qui nous flattent le plus, comme la lumière, le boire et le manger, sont nuisibles par l'abus que l'on en fait. La divine Providence nous avertit par là de ne pas blâmer témérairement ses ouvrages, mais d'en rechercher soigneusement l'utilité, et, lorsque notre intelligence se trouve en défaut, de croire que ces choses sont cachées comme l'étaient plusieurs autres que nous avons eu peine à découvrir. Si Dieu permet qu'elles soient cachées, c'est pour exercer notre humilité ou pour abaisser notre orgueil. En effet, il n'y a aucune nature mauvaise, et le mal n'est qu'une privation du bien; mais depuis les choses de la terre jusqu'à celles du ciel, depuis les visibles jusqu'aux invisibles, il en est qui sont meilleures les unes que les autres, et leur existence à toutes tient essentiellement à leur inégalité. Or, Dieu n'est pas moins grand dans les petites choses que dans les grandes; car il ne faut pas mesurer les petites par leur grandeur naturelle, qui est presque nulle, mais par la sagesse de leur auteur. C'est ainsi qu'en rasant un sourcil à un homme on ôterait fort peu de son corps, mais on ôterait beaucoup de sa beauté, parce que la beauté du corps ne consiste pas dans la grandeur de ses membres, mais dans leur proportion.

Au reste, il ne faut pas trop s'étonner de ce que ceux qui croient à l'existence d'une nature mauvaise, engendrée d'un mauvais principe, ne veuillent pas reconnaître la bonté de Dieu comme la raison de la création du monde, puisqu'ils s'imaginent au contraire que Dieu n'a créé cette machine de l'univers que dans la dernière nécessité, et pour se défendre du mal qui se révoltait contre lui; qu'ainsi il a mêlé sa nature qui est bonne avec celle du mal, afin de le réprimer et de le vaincre; qu'il a bien de la peine à la purifier et à la délivrer, parce que le mal l'a étrangement corrompue, et qu'il ne la purifie pas même tout entière, si bien que cette partie non purifiée servira de prison et de chaîne à son ennemi vaincu. Les manichéens ne donneraient pas dans de telles extravagances, s'ils étaient convaincus de ces deux vérités : l'une, que la nature de Dieu est immuable, incorruptible, inaltérable; l'autre, que l'âme, qui a pu déchoir par sa volonté et ainsi être corrompue par le péché et privée de la lumière de la vérité immuable, l'âme, dis-je, n'est pas une partie de Dieu ni de même nature que la sienne, mais une créature infiniment éloignée de la perfection de son Créateur.

CHAPITRE XXIII.

De l'erreur reprochée à la doctrine d'Origène.

Mais voici qui est beaucoup plus surprenant : c'est que des esprits persuadés comme nous qu'il n'y a qu'un seul principe de toutes choses, et que toute nature qui n'est pas Dieu ne peut avoir d'autre créa-

teur que Dieu, ne veuillent pas admettre d'un cœur simple et bon cette explication si simple et si bonne de la création, savoir qu'un Dieu bon a fait de bonnes choses, lesquelles, étant autres que Dieu, sont inférieures à Dieu, sans pouvoir provenir toutefois d'un autre principe qu'un Dieu bon. Ils prétendent que les âmes, dont ils ne font pas à la vérité les parties de Dieu, mais ses créatures, ont péché en s'éloignant de leur Créateur; qu'elles ont mérité par la suite d'être enfermées, depuis le ciel jusqu'à la terre, dans divers corps, comme dans une prison, suivant la diversité de leurs fautes; que c'est là le monde, et qu'ainsi la cause de sa création n'a pas été de faire de bonnes choses, mais d'en réprimer de mauvaises. Tel est le sentiment d'Origène[1], qu'il a consigné dans son livre *Des principes*. Je ne saurais assez m'étonner qu'un si docte personnage et si versé dans les lettres sacrées n'ait pas vu combien cette opinion est contraire à l'Écriture sainte, qui, après avoir mentionné chaque ouvrage de Dieu, ajoute : « Et Dieu vit que cela était bon; » et qui, après les avoir dénombrés tous, s'exprime ainsi : « Et Dieu vit toutes les choses qu'il avait faites, et elles étaient très-bonnes, » pour montrer qu'il n'y a point eu d'autre raison de créer le monde, sinon la nécessité que des choses parfaitement bonnes fussent créées par un Dieu tout bon, de sorte que si personne n'eût

[1] Il s'agit ici d'Origène le chrétien, qui ne doit pas être confondu avec un philosophe païen du même nom, disciple d'Ammonius Saccas. Le théologien savant et téméraire que combat saint Augustin a été condamné par l'Église. Voyez Nicéphore Caliste, *Hist. eccles.*, lib. XVI, cap. 27.

péché, le monde ne serait rempli et orné que de bonnes natures. Mais, de ce que le péché a été commis, il ne s'ensuit pas que tout soit plein de souillures, puisque dans le ciel le nombre des créatures angéliques qui gardent l'ordre de leur nature est le plus grand. D'ailleurs, la mauvaise volonté, pour s'être écartée de cet ordre, ne s'est pas soustraite aux lois de la justice de Dieu, qui dispose bien de toutes choses. De même qu'un tableau plaît avec ses ombres, quand elles sont bien distribuées, ainsi l'univers en beau, même avec les pécheurs, quoique ceux-ci, pris en eux-mêmes, soient laids et difformes.

Origène devait en outre considérer que si le monde avait été créé afin que les âmes, en punition de leurs péchés, fussent enfermées dans des corps comme dans une prison, en sorte que celles qui sont moins coupables eussent des corps plus légers, et les autres de plus pesants, il faudrait que les démons, qui sont les plus perverses de toutes les créatures, eussent des corps terrestres plutôt que les hommes. Cependant, pour qu'il soit manifeste que ce n'est point par là qu'on doit juger du mérite des âmes, les démons ont des corps aériens, et l'homme, méchant, il est vrai, mais d'une malice beaucoup moins profonde, que dis-je? l'homme, avant son péché, a reçu un corps de terre. Qu'y a-t-il, au reste, de plus impertinent que de dire que, s'il n'y a qu'un soleil dans le monde, cela ne vient pas de la sagesse admirable de Dieu qui l'a voulu ainsi et pour la beauté et pour l'utilité de l'univers, mais parce qu'il est arrivé qu'une âme a commis un péché qui méritait qu'on l'enfermât dans un tel corps? De sorte que s'il fût arrivé, non pas

qu'une âme, mais que deux, dix ou cent eussent commis le même péché, il y aurait cent soleils dans le monde. Voilà une étrange chute des âmes, et ceux qui imaginent ces belles choses, sans trop savoir ce qu'ils disent, font assez voir que leurs propres âmes ont fait de lourdes chutes sur le chemin de la vérité. Maintenant, pour revenir à la triple question posée plus haut : Qui a fait le monde? par quel moyen? pour quelle fin? et la triple réponse : Dieu, par son Verbe, pour le bien, on peut se demander s'il n'y a pas dans les mystiques profondeurs de ces vérités une manifestation de la Trinité divine, Père, Fils et Saint-Esprit, ou bien s'il y a quelque inconvénient à interpréter ainsi l'Écriture sainte? C'est une question qui demanderait un long discours, et rien ne nous oblige à tout expliquer dans un seul livre.

CHAPITRE XXIV.

De la Trinité divine, qui a répandu en toutes ses œuvres des traces de sa présence.

Nous croyons, nous maintenons, nous enseignons comme un dogme de notre foi que le Père a engendré le Verbe (c'est-à-dire la sagesse, par qui toutes choses ont été faites), Fils unique du Père, un comme lui, éternel comme lui, et souverainement bon comme lui; que le Saint-Esprit est ensemble l'esprit du Père et du Fils, consubstantiel et coéternel à tous deux; et que tout cela est Trinité, à cause de la propriété des personnes, et un seul Dieu, à cause de la divinité inséparable, comme un seul tout-puissant, à cause de la toute-puissance insépa-

rable; de telle sorte que chaque personne est Dieu et tout-puissant, et que toutes les trois ensemble ne sont point trois dieux, ni trois tout-puissants, mais un seul Dieu tout-puissant; tant l'unité de ces trois personnes divines est inséparable! Or, le saint Esprit du Père, qui est bon, et du Fils, qui est bon aussi, peut-il avec raison s'appeler la bonté des deux, parce qu'il est commun aux deux? Je n'ai pas la témérité de l'assurer. Je dirais plutôt qu'il est la sainteté des deux, en ne prenant pas ce mot pour une qualité, mais pour une substance et pour la troisième personne de la Trinité [1]. Ce qui me déterminerait à hasarder cette réponse, c'est qu'encore que le Père soit Esprit et soit saint, et le Fils de même, la troisième personne divine ne laisse pas toutefois de s'appeler proprement l'Esprit saint, comme la sainteté substantielle et consubstantielle de tous deux. Cependant, si la bonté divine n'est autre chose que la sainteté divine, ce n'est plus une témérité de l'orgueil, mais un exercice légitime de la raison, de chercher sous le voile d'une expression mystérieuse le dogme de la Trinité manifestée dans ces trois conditions, dont on peut s'enquérir en chaque créature: qui l'a faite, par quel moyen a-t-elle été faite et pour quelle fin? Car c'est le Père du Verbe qui a dit: « Que cela soit fait; » ce qui a été fait à sa parole, l'a sans doute été par le Verbe; et lorsque l'Écriture ajoute: « Dieu vit que cela était bon, » ces paroles nous montrent assez que ce n'a point été par néces-

[1] Saint Augustin se sépare ici des hérétiques macédoniens, pour qui le Saint-Esprit n'avait pas une réalité propre et substantielle. Voyez son traité *De hæres.*, hær. 52.

sité, ni par indigence, mais par bonté, que Dieu a fait ce qu'il a fait, c'est-à-dire parce que cela est bon. Et c'est pourquoi la créature n'a été appelée bonne qu'après sa création, afin de marquer qu'elle est conforme à cette bonté, qui est la raison finale de son existence. Or, si par cette bonté on peut fort bien entendre le Saint-Esprit, voilà la Trinité tout entière manifestée dans tous ses ouvrages. C'est en elle que la Cité sainte, la Cité d'en haut et des saints anges trouve son origine, sa forme et sa félicité. Si l'on demande quel est l'auteur de son être, c'est Dieu qui l'a créée; pourquoi elle est sage, c'est que Dieu l'éclaire; d'où vient qu'elle est heureuse, c'est qu'elle jouit de Dieu. Ainsi Dieu est le principe de son être, de sa lumière et de sa joie; elle est, elle voit, elle aime; elle est dans l'éternité de Dieu, elle brille dans sa vérité, elle jouit dans sa bonté.

CHAPITRE XXV.

De la division de la philosophie en trois parties.

Tel est aussi, autant qu'on en peut juger, le principe de cette division de la philosophie en trois parties, établie ou, pour mieux dire, reconnue par les sages; car si la philosophie se partage en physique, logique et éthique, ou, pour employer des mots également usités, en science naturelle, science rationnelle et science morale [1], ce ne sont pas les philosophes qui ont fait ces distinctions, ils n'ont eu qu'à

[1] Saint Augustin renvoie ici à son huitième livre, où il s'est déjà expliqué sur cette division de la philosophie, au chap. 4 et suiv.

les découvrir. Par où je n'entends pas dire qu'ils aient pensé à Dieu et à la Trinité, quoique Platon, à qui on rapporte l'honneur de la découverte[1], ait reconnu Dieu comme l'unique auteur de toute la nature, le dispensateur de l'intelligence et l'inspirateur de cet amour qui est la source d'une bonne et heureuse vie; je remarque seulement que les philosophes, tout en ayant des opinions différentes sur la nature des choses, sur la voie qui mène à la vérité et sur le bien final auquel nous devons rapporter toutes nos actions, s'accordent tous à reconnaître cette division générale, et nul d'entre eux, de quelque secte qu'il soit, ne révoque en doute que la nature n'ait une cause, la science une méthode et la vie une loi. De même chez tout artisan, trois choses concourent à la production de ses ouvrages, la nature, l'art et l'usage. La nature se fait reconnaître par le génie, l'art par l'instruction et l'usage par le fruit. Je sais bien qu'à proprement parler, le fruit concerne la jouissance et l'usage l'utilité, et qu'il y a cette différence entre jouir d'une chose et s'en servir, qu'en jouir, c'est l'aimer pour elle-même, et s'en servir, c'est l'aimer pour une autre fin[2]; d'où vient que nous ne devons qu'user des choses passagères, afin de mériter de jouir des éternelles, et ne pas faire comme ces misérables qui veulent jouir de l'argent et se servir de Dieu, n'employant pas l'ar-

[1] Saint Augustin s'exprime en cet endroit avec plus de réserve qu'au livre VIII, et il a raison; car si la tradition rapporte en effet à Platon la première division de la philosophie, il n'en est pas moins vrai que cette division ne se rencontre pas dans les *Dialogues*.

[2] Comp. saint Augustin, *De doctr. chris.*, lib. I, n. 3-8, et *De Trinit.*, lib. X, n. 13.

gent pour Dieu, mais adorant Dieu pour l'argent. Toutefois, à prendre ces mots dans l'acception la plus ordinaire, nous usons des fruits de la terre, quoique nous ne fassions que nous en servir. C'est donc en ce sens que j'emploie le nom d'usage en parlant des trois choses propres à l'artisan, savoir la nature, l'art ou la science, et l'usage. Les philosophes ont tiré de là leur division de la science qui sert à acquérir la vie bienheureuse, en naturelle à cause de la nature, rationnelle à cause de la science, et morale à cause de l'usage. Si nous étions les auteurs de notre nature, nous serions aussi les auteurs de notre science et nous n'aurions que faire des leçons d'autrui; il suffirait pareillement, pour être heureux, de rapporter notre amour à nous-mêmes et de jouir de nous; mais puisque Dieu est l'auteur de notre nature, il faut, si nous voulons connaître le vrai et posséder le bien, qu'il soit notre maître de vérité et notre source de béatitude.

CHAPITRE XXVI.

L'image de la Trinité est en quelque sorte empreinte dans l'homme, avant même qu'il ne soit devenu bienheureux.

Nous trouvons en nous une image de Dieu, c'est-à-dire de cette souveraine Trinité, et, bien que la copie ne soit pas égale au modèle, ou, pour mieux dire, qu'elle en soit infiniment éloignée, puisqu'elle ne lui est ni coéternelle ni consubstantielle, et qu'elle a même besoin d'être réformée pour lui ressembler en quelque sorte, il n'est rien néanmoins, entre tous les ouvrages de Dieu, qui approche de plus près de

sa nature. En effet, nous sommes, nous connaissons que nous sommes, et nous aimons notre être et la connaissance que nous en avons. Aucune illusion n'est possible sur ces trois objets; car nous n'avons pas besoin pour les connaître de l'intermédiaire d'un sens corporel, ainsi qu'il arrive des objets qui sont hors de nous, comme la couleur qui n'est pas saisie sans la vue, le son sans l'ouïe, les senteurs sans l'odorat, les saveurs sans le goût, le dur et le mou sans le toucher, toutes choses sensibles dont nous avons aussi dans l'esprit et dans la mémoire des images très-ressemblantes et cependant incorporelles, lesquelles suffisent pour exciter nos désirs; mais je suis très-certain, sans fantôme et sans illusion de l'imaginative, que j'existe pour moi-même, que je connais et que j'aime mon être. Et je ne redoute point ici les arguments des académiciens; je ne crains pas qu'ils me disent : Mais si vous vous trompez? Si je me trompe, je suis; car celui qui n'est pas ne peut être trompé, et de cela même que je suis trompé, il résulte que je suis. Comment donc me puis-je tromper, en croyant que je suis, du moment qu'il est certain que je suis, si je suis trompé? Ainsi, puisque je serais toujours, moi qui serais trompé, quand il serait vrai que je me tromperais, il est indubitable que je ne puis me tromper, lorsque je crois que je suis[1].

[1] Ce raisonnement, très-familier à saint Augustin et qu'il a reproduit dans plusieurs de ses ouvrages (notamment dans le *De Trinitate*, lib. X, cap. 10, dans le *De lib. arb.*, lib. II, cap. 3, et dans les *Soliloques*, livre I, cap. 3), contient le germe d'où devait sortir, douze siècles plus tard, le *Cogito, ergo sum* et toute la philosophie moderne. Voyez Descartes, *Discours de la méthode*, 4e partie; *Méditations*, I et II; *Lettres*, tome VIII de l'édition de M. Cousin, p. 421; comp. Pascal, *Pensées*, p. 469 de l'édition de M. Havet.

Il suit de là que, quand je connais que je connais, je ne me trompe pas non plus; car je connais que j'ai cette connaissance de la même manière que je connais que je suis. Lorsque j'aime ces deux choses, j'y en ajoute une troisième qui est mon amour, dont je ne suis pas moins assuré que des deux autres. Je ne me trompe pas, lorsque je pense aimer, ne pouvant pas me tromper touchant les choses que j'aime : car alors même que ce que j'aime serait faux, il serait toujours vrai que j'aime une chose fausse. Et comment serait-on fondé à me blâmer d'aimer une chose fausse, s'il était faux que je l'aimasse? Mais l'objet de mon amour étant certain et véritable, qui peut douter de la certitude et de la vérité de mon amour? Aussi bien, vouloir ne pas être, c'est aussi impossible que vouloir ne pas être heureux; car comment être heureux, si l'on n'est pas?

CHAPITRE XXVII.

De l'être et de la science, et de l'amour de l'un et de l'autre.

Être, c'est naturellement une chose si douce que les misérables même ne veulent pas mourir, et quand ils se sentent misérables, ce n'est pas de leur être, mais de leur misère qu'ils souhaitent l'anéantissement. Voici des hommes qui se croient au comble du malheur, et qui sont en effet très-malheureux, je ne dis pas au jugement des sages qui les estiment tels à cause de leur folie, mais dans l'opinion de ceux qui se trouvent heureux et qui font consister le malheur des autres dans l'indigence et la pauvreté; donnez à ces hommes le choix ou de demeurer tou-

jours dans cet état de misère sans mourir, ou d'être anéantis, vous les verrez bondir de joie et s'arrêter au premier parti. J'en atteste leur propre sentiment. Pourquoi craignent-ils de mourir et aiment-ils mieux vivre misérablement que de voir finir leur misère par la mort, sinon parce que la nature abhorre le néant? Aussi, lorsqu'ils sont près de mourir, ils regardent comme une grande faveur tout ce qu'on fait pour leur conserver la vie, c'est-à-dire pour prolonger leur misère. Par où ils montrent bien avec quelle allégresse ils recevraient l'immortalité, alors même qu'ils seraient certains d'être toujours malheureux. Mais quoi! les animaux mêmes privés de raison, à qui ces pensées sont inconnues, tous depuis les immenses reptiles jusqu'aux plus petits vermisseaux, ne témoignent-ils pas, par tous les mouvements dont ils sont capables, qu'ils veulent être et qu'ils fuient le néant? Les arbres et les plantes, quoique privés de sentiment, ne jettent-ils pas des racines en terre à proportion qu'ils s'élèvent dans l'air, afin d'assurer leur nourriture et de conserver leur être? Enfin, les corps bruts, tout privés qu'ils sont et de sentiment et même de vie, tantôt s'élancent vers les régions d'en haut, tantôt descendent vers celles d'en bas, tantôt enfin se balancent dans une région intermédiaire, pour se maintenir dans leur être et dans les conditions de leur nature.

Pour ce qui est maintenant de l'amour que nous avons pour le connaître et de la crainte qui nous est naturelle d'être trompés, j'en donnerai pour preuve qu'il n'est personne qui n'aime mieux l'affliction avec un esprit sain que la joie avec la démence. L'homme

est le seul de tous les êtres mortels qui soit capable d'un sentiment si grand et si noble. Plusieurs animaux ont les yeux meilleurs que nous pour voir la lumière d'ici-bas; mais ils ne peuvent atteindre à cette lumière spirituelle qui éclaire notre âme et nous fait juger sainement de toutes choses; car nous n'en saurions juger qu'à proportion qu'elle nous éclaire. Remarquons toutefois que s'il n'y a point de science dans les bêtes, elles en ont du moins quelque reflet, au lieu que, pour le reste des êtres corporels, on ne les appelle pas sensibles parce qu'ils sentent, mais parce qu'on les sent, encore que les plantes, par la faculté de se nourrir et d'engendrer, se rapprochent quelque peu des créatures douées de sentiment. En définitive, toutes ces choses corporelles ont leurs causes secrètes dans la nature, et quant à leurs formes, qui servent à l'embellissement de ce monde visible, elles font paraître ces objets à nos sens, afin que s'ils ne peuvent connaître, ils soient du moins connus. Mais, quoique nos sens corporels en soient frappés, ce ne sont pas eux toutefois qui en jugent. Nous avons un sens intérieur beaucoup plus excellent, qui connaît ce qui est juste et ce qui ne l'est pas, l'un par une idée intelligible, et l'autre par la privation de cette idée. Ce sens n'a besoin pour s'exercer ni de pupille, ni d'oreille, ni de narines, ni de palais, ni d'aucun toucher corporel. Par lui, je suis certain que je suis, que je connais que je suis, et que j'aime mon être et ma connaissance.

CHAPITRE XXVIII.

Si nous devons aimer l'amour même par lequel nous aimons notre être et notre connaissance, pour mieux ressembler à la Trinité.

Mais c'en est assez sur notre être, notre connaissance, et l'amour que nous avons pour l'un et pour l'autre, aussi bien que sur la ressemblance qui se trouve à cet égard entre l'homme et les créatures inférieures. Quant à savoir si nous aimons l'amour même que nous avons pour notre être et notre connaissance, c'est ce dont je n'ai encore rien dit. Mais il est aisé de montrer que nous l'aimons en effet, puisqu'en ceux que nous aimons d'un amour plus pur et plus parfait, nous aimons cet amour-là encore plus que nous ne les aimons eux-mêmes. Car on n'appelle pas homme de bien celui qui sait ce qui est bon, mais celui qui l'aime. Comment donc n'aimerions-nous pas en nous l'amour même qui nous fait aimer tout ce que nous aimons de bon? En effet, il y a un autre amour par lequel on aime ce qu'il ne faut pas aimer, et celui qui aime cet amour par lequel on aime ce qu'on doit aimer, hait cet autre amour-là. Le même homme peut les réunir tous les deux, et cette réunion lui est profitable lorsque l'amour qui fait que nous vivons bien augmente, et que l'autre diminue, jusqu'à ce qu'il soit entièrement détruit et que tout ce qu'il y a de vie en nous soit purifié. Si nous étions brutes, nous aimerions la vie de la chair et des sens, et ce bien suffirait pour nous rendre contents, sans que nous eussions la peine d'en

chercher d'autre. Si nous étions arbres, quoique nous ne puissions rien aimer de ce qui flatte les sens, toutefois nous semblerions comme désirer tout ce qui pourrait nous rendre plus fertiles. De même encore, si nous étions pierres, flots, vent ou flamme, ou quelque autre chose semblable, nous serions privés à la vérité de vie et de sentiment, mais nous ne laisserions pas d'éprouver comme un certain désir de conserver le lieu et l'ordre où la nature nous aurait mis. Le poids des corps est comme leur amour, qu'il les fasse tendre en haut ou en bas; et c'est ainsi que le corps, partout où il va, est entraîné par son poids comme l'esprit par son amour[1]. Puis donc que nous sommes hommes, faits à l'image de notre Créateur, dont l'éternité est véritable, la vérité éternelle, et la charité éternelle et véritable, et qui est lui-même l'aimable, l'éternelle et la véritable Trinité, sans confusion ni division, parcourons tous ses ouvrages d'un regard pour ainsi dire immobile, et recueillons des traces plus ou moins profondes de sa divinité dans les choses qui sont au-dessous de nous et qui ne seraient en aucune façon, ni n'auraient aucune beauté, ni ne demanderaient et ne garderaient aucun ordre, si elles n'avaient été créées par celui qui possède un être souverain, une sagesse souveraine et une souveraine bonté. Quant à nous, après avoir contemplé son image en nous-mêmes, levons-nous et rentrons dans notre cœur, à l'exemple de l'enfant prodigue de l'Évangile (*Luc*, XV, 18), pour retourner vers celui de qui nous nous étions éloignés par nos pé-

[1] Cette théorie de l'amour est plus développée dans les *Confessions*, au livre XIII, chap. 9 et ailleurs.

chés. Là, notre être ne sera point sujet à la mort, ni notre connaissance à l'erreur, ni notre amour au déréglement.

Et maintenant, bien que nous soyons assurés que ces trois choses sont en nous et que nous n'ayons point besoin de nous en rapporter à d'autres, parce que nous les sentons et que nous en avons une évidence intérieure, toutefois, comme nous ne pouvons savoir par nous-mêmes combien de temps elles dureront, si elles ne finiront jamais et où elles doivent aller, selon le bon et le mauvais usage que nous en aurons fait, il y a lieu de chercher à cet égard (et nous en avons déjà trouvé) d'autres témoignages dont l'autorité ne souffre aucun doute, comme je le prouverai en son lieu. Ne fermons donc pas le présent livre sans achever ce que nous avions commencé d'expliquer touchant cette Cité de Dieu, qui n'est point sujette au pèlerinage de la vie mortelle, mais qui est toujours immortelle dans les cieux : parlons des saints anges demeurés pour jamais fidèles à Dieu et que Dieu sépara des anges prévaricateurs, devenus ténèbres pour s'être éloignés de la lumière éternelle.

CHAPITRE XXIX.

De la science des anges qui ont connu la Trinité dans l'essence même de Dieu et les causes des œuvres divines dans l'art du divin Ouvrier.

Ces saints anges n'apprennent pas à connaître Dieu par des paroles sensibles, mais par la présence même de la parole immuable de vérité, c'est-à-dire par le Verbe, Fils unique de Dieu, et ils connaissent

le Verbe, et son Père, et leur Esprit, et cette Trinité inséparable où trois personnes distinctes ne font qu'une seule et même substance, de sorte qu'il n'y a pas trois dieux, mais un seul, ils connaissent tout cela plus clairement que nous ne nous connaissons nous-mêmes. C'est encore ainsi qu'ils connaissent les créatures, non en elles-mêmes, mais dans la sagesse de Dieu comme dans l'art qui les a produites; par conséquent, ils se connaissent mieux en Dieu qu'en eux-mêmes, quoiqu'ils se connaissent aussi en eux-mêmes. Mais comme ils ont été créés, ils sont autre chose que celui qui les a créés; ainsi ils se connaissent en lui comme dans la lumière du jour, et en eux-mêmes comme dans celle du soir, ainsi que nous l'avons dit ci-dessus[1]. Or, il y a une grande différence entre connaître une chose dans la raison qui est la cause de son être, ou la connaître en elle-même; comme on connaît autrement les figures de mathématiques en les contemplant par l'esprit qu'en les voyant tracées sur le sable, ou comme la justice est autrement représentée dans la vérité immuable que dans l'âme du juste. Il en est ainsi de tous les objets de la connaissance : du firmament, que Dieu a étendu entre les eaux supérieures et les inférieures, et qu'il a nommé ciel, de la mer et de la terre, des herbes et des arbres, du soleil, de la lune et des étoiles, des animaux sortis des eaux, oiseaux, poissons et monstres marins, des animaux terrestres, tant quadrupèdes que reptiles, de l'homme même, qui surpasse en excellence toutes les créatures de la

[1] Au chap. 7.

terre et de tout le reste. Toutes ces merveilles de la création sont autrement connues des anges dans le Verbe de Dieu, où elles ont leurs causes et leurs raisons éternellement subsistantes et selon lesquelles elles ont été faites, qu'elles ne peuvent être connues en elles-mêmes [1]. Ici, connaissance obscure qui n'atteint que les ouvrages de l'art; là, connaissance claire qui atteint l'art lui-même; et cependant ces ouvrages où s'arrête le regard de l'homme, quand on les rapporte à la louange et à la gloire du Créateur, il semble que, dans l'esprit qui les contemple, brille la lumière du matin.

CHAPITRE XXX.

De la perfection du nombre senaire, qui, le premier de tous les nombres, se compose de ses parties.

Or, l'Écriture dit que la création fut achevée en six jours (*Gen.*, I, 31), non que Dieu ait eu besoin de ce temps, comme s'il n'eût pu créer tous les êtres à la fois et leur faire ensuite marquer le cours du temps par des mouvements convenables; mais le nombre senaire exprime ici la perfection de l'ouvrage divin. Il est parmi tous les nombres le premier qui se compose de ses parties, je veux dire du sixième, du tiers et de la moitié de lui-même; en effet, le sixième de six est un, le tiers est deux et la moitié est trois; or, un, deux et trois font six. Les parties dont je parle

[1] Toute cette doctrine psychologique et métaphysique de la connaissance est parfaitement conforme à la théorie des *Idées*, telle qu'on la trouve exposée dans le *Timée*. Voyez surtout au tome XI de la traduction française les pages 120 et suiv.

ici sont celles dont on peut préciser le rapport exact avec le nombre entier, comme la moitié, le tiers, le quart ou telle autre fraction semblable. Quatre, par exemple, n'est point partie aliquote de neuf, comme un, qui en est le neuvième, ou trois, qui en est le tiers; d'un autre côté, le neuvième de neuf qui est un, et le tiers de neuf qui est trois, ajoutés ensemble, ne font pas neuf. Quatre est encore partie de dix, mais non partie aliquote, comme un qui en est le dixième. Deux en est le cinquième, cinq la moitié; ajoutez maintenant ces trois parties, un, deux et cinq, vous formez non le total dix, mais le total huit. Au contraire, les parties additionnées du nombre douze le surpassent; car, prenez le douzième de douze qui est un, le sixième qui est deux, le tiers qui est trois, le quart qui est quatre, et la moitié qui est six, vous obtenez, en ajoutant tout cela, non pas douze, mais seize. J'ai cru devoir toucher en passant cette question, afin de montrer la perfection du nombre senaire, qui est, je le répète, le premier de tous qui se compose de la somme de ses parties [1]. C'est dans ce nombre parfait que Dieu acheva ses ouvrages [2]. On aurait donc tort de mépriser les explications qu'on peut tirer des nombres, et ceux qui y regardent de près reconnaissent combien elles sont considérables en plusieurs endroits de l'Écriture. Ce n'est pas en

[1] Ces idées étranges sur la vertu des nombres étaient alors fort répandues, et l'école d'Alexandrie, qui les empruntait en les exagérant à la tradition pythagoricienne, avait singulièrement contribué à les mettre en honneur.

[2] Comp. saint Augustin, *De gen. ad litt.*, n. 2-7, et *De Trin.*, lib. IV, n. 31-37.

vain qu'elle a donné à Dieu cette louange : « Vous avez ordonné toutes choses avec poids, nombre et mesure (*Sap.*, II, 21). »

CHAPITRE XXXI.

Du septième jour, qui est celui où Dieu se repose après l'accomplissement de ses ouvrages.

Quant au septième jour, c'est-à-dire au même jour répété sept fois, nombre qui est également parfait, quoique pour une autre raison, il marque le repos de Dieu (*Gen.*, II, 1), et il est le premier que Dieu ait sanctifié [1] (*Gen.*, II, 3). Ainsi, Dieu n'a pas voulu sanctifier ce jour par ses ouvrages, mais par son repos, qui n'a point de soir, car il n'y a plus dès lors de créature, qui, étant connue dans le Verbe de Dieu autrement qu'en elle-même, constitue la distinction du jour en matin et en soir [2]. Il y aurait beaucoup de choses à dire touchant la perfection du nombre sept; mais ce livre est déjà long, et je crains que l'on ne m'accuse de vouloir faire un vain étalage de ma faible science. Je dois donc imposer une règle à mes discours, de peur que, parlant du nombre avec excès, il ne semble que je manque moi-même à la loi du nombre et de la mesure. Qu'il me suffise d'avertir ici que trois est le premier nombre impair, et quatre le premier pair, et que ces deux nombres pris ensemble font celui de sept. On l'emploie souvent par cette raison, pour marquer indéfiniment tous les

[1] Comp. *De gen. ad litt.*, lib. V, n. 1-3, et lib. IV, n. 7-9.
[2] Voyez plus haut, ch. 7.

nombres, comme quand il est dit : « Sept fois le juste tombera, et il se relèvera (*Prov.*, XXIV, 16), » c'est-à-dire il ne périra point, quel que soit le nombre de ses chutes. Par où il ne faut pas entendre des péchés, mais des afflictions qui conduisent à l'humilité. Le Psalmiste dit aussi : « Je vous louerai sept fois le jour (*Psal.*, CXVIII, 164); » ce qui est exprimé ailleurs ainsi : « Les louanges seront toujours en ma bouche (*Psal.*, XXXIII, 1). » Il y a beaucoup d'autres endroits semblables dans l'Écriture, où le nombre sept marque une généralité indéfinie. Il est encore souvent employé pour signifier le Saint-Esprit, dont Notre-Seigneur dit : « Il vous enseignera toute vérité (*Joan.*, XVI, 13). » En ce nombre est le repos de Dieu, je veux dire le repos qu'on goûte en Dieu ; car le repos se trouve dans le tout, c'est à savoir dans le plein accomplissement, et le travail dans la partie. Aussi la vie présente est-elle le temps du travail, parce que nous n'avons que des connaissances partielles (I *Cor.*, XIII, 9); mais lorsque ce qui est parfait sera arrivé, ce qui n'est que partiellement s'évanouira. De là vient encore que nous avons ici-bas de la peine à découvrir le sens de l'Écriture ; mais il en est tout autrement des saints anges, dont la société glorieuse fait l'objet de nos désirs dans ce laborieux pèlerinage : comme ils jouissent d'un état permanent et immuable, ils ont une facilité pour comprendre égale à la félicité de leur repos. C'est sans peine qu'ils nous aident, et leurs mouvements spirituels, libres et purs, ne leur coûtent aucun effort.

CHAPITRE XXXII.

De ceux qui croient que la création des anges a précédé celle du monde.

Quelqu'un prétendra-t-il que ces paroles de la Genèse : « Que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, » ne doivent point s'entendre de la création des anges, mais d'une lumière corporelle, quelle qu'elle soit; et que les anges ont été créés, non-seulement avant le firmament, mais aussi avant toute autre créature? alléguera-t-il, à l'appui de cette opinion, que le premier verset de la Genèse ne signifie pas que le ciel et la terre furent les premières choses que Dieu créa, puisqu'il avait déjà créé les anges, mais que toutes choses furent créées dans sa sagesse, c'est-à-dire dans son Verbe, que l'Écriture nomme ici *Principe*[1], nom qu'il prend lui-même dans l'Évangile (*Joan.*, VIII, 25), lorsqu'il répond aux Juifs qui lui demandaient qui il était[2]. Je ne combattrai point cette interprétation, à cause de la vive satisfaction que j'éprouve à voir la Trinité marquée dès le commencement du saint livre de la Genèse. On y lit, en effet : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre, » ce qui peut signifier que le Père a créé le monde dans son Fils, suivant ce témoignage du psaume : « Que vos œuvres, Seigneur, sont magnifiques! Vous avez fait toutes choses dans votre sagesse (*Psal.*, CIII, 25). » Aussi bien l'Écriture ne tarde pas à faire mention du

[1] *Dans le principe*, dit la Genèse, *Dieu créa le ciel et la terre.*

[2] Voici le passage de saint Jean : « Ils lui dirent : Qui êtes-vous donc? Jésus leur répondit : Je suis le principe. »

Saint-Esprit. Après avoir décrit la terre, telle que Dieu l'a créée primitivement, c'est-à-dire cette masse ou matière que Dieu avait préparée sous le nom du ciel et de la terre pour la structure de l'univers, après avoir dit : « Or la terre était invisible et informe, et les ténèbres étaient répandues sur l'abîme; » elle ajoute aussitôt, comme pour compléter le nombre des personnes de la Trinité : « Et l'Esprit de Dieu était porté sur les eaux. » Chacun, au reste, est libre d'entendre comme il le voudra ces paroles si obscures et si profondes qu'on en peut faire sortir beaucoup d'opinions différentes toutes conformes à la foi, pourvu cependant qu'il soit bien entendu que les saints anges, sans être coéternels à Dieu, sont certains de leur véritable et éternelle félicité. C'est à la société bienheureuse de ces anges qu'appartiennent les petits enfants dont parle le Seigneur, quand il dit : « Ils seront les égaux des anges du ciel (*Matth.*, XIX, 14). » Il nous apprend encore de quelle félicité les anges jouissent au ciel, par ces paroles : « Prenez garde de ne mépriser aucun de ces petits; car je vous déclare que leurs anges voient sans cesse la face de mon Père, qui est dans les cieux (*Ibid.*, XVIII, 10). »

CHAPITRE XXXIII.

Qu'on peut entendre par la lumière et les ténèbres les deux sociétés contraires des bons et des mauvais anges.

Que certains anges aient péché et qu'ils aient été précipités dans la plus basse partie du monde, où ils sont comme en prison jusqu'à la condamnation suprême, c'est ce que l'apôtre saint Pierre montre clai-

rement lorsqu'il dit que Dieu n'a point épargné les anges prévaricateurs, mais qu'il les a précipités dans les prisons obscures de l'enfer, en attendant qu'il les punisse au jour du jugement (II *Petr.*, II, 4). » Qui doutera dès lors que Dieu, soit dans sa prescience, soit dans le fait, n'ait séparé les mauvais anges d'avec les bons? et qui niera que ces derniers ne soient fort bien appelés lumière, alors que l'apôtre nous donne ce nom, à nous qui ne vivons encore que par la foi et qui espérons, il est vrai, devenir les égaux des anges, mais ne le sommes pas encore? « Autrefois, dit-il, vous étiez ténèbres, mais maintenant vous êtes lumière en Notre-Seigneur (*Ephes.*, V, 8). » A l'égard des mauvais anges, quiconque sait qu'ils sont au-dessus des hommes infidèles reconnaîtra que l'Écriture les a pu nommer très-justement ténèbres. Ainsi, quand on devrait prendre lumière et ténèbres au sens littéral dans ces passages de la Genèse : « Dieu dit que la lumière soit faite, et la lumière fut faite, » — « Dieu sépara la lumière des ténèbres, » on ne saurait toutefois nous blâmer de reconnaître ici les deux sociétés des anges : l'une qui jouit de Dieu, et l'autre qui est enflée d'orgueil; l'une à qui l'on dit : « Vous tous qui êtes ses anges, adorez-le (*Psal.*, XCVI, 8); » et l'autre qui ose dire par la bouche de son prince : « Je vous donnerai tout cela, si vous voulez vous prosterner devant moi et m'adorer (*Matth.*, IV, 9; » l'une embrasée du saint amour de Dieu, et l'autre consumée de l'amour impur de sa propre grandeur; l'une habitant dans les cieux des cieux, et l'autre précipitée de ce bienheureux séjour et reléguée dans les plus basses régions de l'air, suivant ce qui est écrit que

« Dieu résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles (*Jacobi*, IV, 6); » l'une tranquille et doucement animée d'une piété lumineuse, l'autre turbulente et agitée d'aveugles convoitises; l'une qui secourt avec bonté et punit avec justice, selon le bon plaisir de Dieu, et l'autre à qui son orgueil inspire une passion furieuse de nuire et de dominer; l'une ministre de la bonté de Dieu pour faire du bien autant qu'il lui plaît, et l'autre liée par la puissance de Dieu pour ne pas nuire autant qu'elle voudrait; la première enfin se riant de la seconde et de ses vains efforts pour entraver son glorieux progrès à travers les persécutions, et celle-ci consumée d'envie quand elle voit sa rivale recueillir partout des pèlerins. Et maintenant que, d'après d'autres passages de l'Écriture qui nous représentent plus clairement ces deux sociétés contraires, l'une bonne par sa nature et par sa volonté, et l'autre mauvaise par sa volonté, quoique bonne par sa nature, nous avons cru les voir marquées dans ce premier chapitre de la Genèse sous les noms de lumière et de ténèbres, si nous supposons que telle n'ait pas été la pensée de l'écrivain sacré, il n'en résulte pas que nous ayons perdu le temps en paroles inutiles; car enfin, bien que le texte reste obscur, la règle de la foi n'a pas été atteinte et elle est assez claire aux fidèles par d'autres endroits. Si en effet le livre de la Genèse ne fait mention que des ouvrages corporels de Dieu, ces ouvrages mêmes ne laissent pas d'avoir quelque rapport avec les spirituels, suivant cette parole de saint Paul : « Vous êtes tous enfants de lumière et enfants du jour; nous ne sommes point enfants de la nuit ni des

ténèbres (I *Thess.*, v, 5). » Et si au contraire l'écrivain sacré a eu les pensées que nous lui supposons, alors le commentaire auquel nous nous sommes livré en tire une nouvelle force, et il faut conclure que cet homme de Dieu, tout pénétré d'une sagesse divine, ou plutôt que l'esprit de Dieu qui parlait en lui n'a pas oublié les anges dans l'énumération des ouvrages de Dieu, soit que par ces mots : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre, » on entende que Dieu créa les anges dès le principe, c'est-à-dire dès le commencement, soit, ce qui me paraît plus raisonnable, qu'on entende qu'il les créa dans le Verbe de Dieu, son Fils unique, en qui il a créé toutes choses. De même, par *le ciel et la terre*, on peut entendre toutes les créatures, tant spirituelles que corporelles, explication la plus vraisemblable, ou ces deux grandes parties du monde corporel qui contiennent tout le reste des êtres, et que Moïse mentionne d'abord en général, pour en faire ensuite une description détaillée selon le nombre mystique des six jours.

CHAPITRE XXXIV.

De ceux qui croient que par les eaux que sépara le firmament il faut entendre les anges, et de quelques autres qui pensent que les eaux n'ont point été créées.

Quelques-uns ont cru [1] que les eaux, dans la Genèse, désignent la légion des anges, et que c'est ce

[1] Ce système d'interprétation est celui d'Origène, et saint Augustin y incline dans les *Confessions* (livre XIII, chap. 15 et ch. 32); plus tard il l'abandonna complétement. Voyez ses *Rétractations* (livre II, ch. 6, n. 2).

qu'on doit entendre par ces paroles : « Que le firmament soit fait entre l'eau et l'eau (*Gen.*, I, 6) ; » en sorte que les eaux supérieures seraient les bons anges, et que, par les eaux inférieures, il faudrait entendre, soit les eaux visibles, soit les mauvais anges, soit toutes les nations de la terre. A ce compte, la Genèse ne nous dirait pas quand les anges ont été créés, mais quand ils ont été séparés. Mais croira-t-on qu'il se soit trouvé des esprits assez frivoles et assez impies pour nier que Dieu ait créé les eaux, sous prétexte qu'il n'est écrit nulle part : Dieu dit : que les eaux soient faites? Par la même raison, ils pourraient en dire autant de la terre, puisqu'on ne lit nulle part : Dieu dit : que la terre soit faite. Mais, objectent ces téméraires, il est écrit : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre. » Que conclure de là? que l'eau est ici sous-entendue, et qu'elle est comprise avec la terre sous un même nom. Car « la mer est à lui, dit le Psalmiste, et c'est lui qui l'a faite; et ses mains ont formé la terre (*Psal.*, XCIV, 5). » Pour revenir à ceux qui veulent que, par les eaux qui sont au-dessus des cieux, on entende les anges, ils n'adoptent cette opinion qu'à cause de la nature à la fois pesante et liquide de cet élément, qu'ils ne croient pas pouvoir demeurer ainsi suspendu. Mais cela prouve simplement que s'ils pouvaient faire un homme, ils ne mettraient pas dans sa tête le flegme ou la pituite, laquelle joue le rôle de l'eau dans les quatre éléments dont notre corps est composé. Cependant, la tête n'en reste pas moins le siége de la pituite, et cela est fort bien ordonné. Quant au raisonnement de ces esprits ha-

sardeux, il est tellement absurde que si nous ignorions ce qui en est et qu'il fût écrit de même dans le livre de la Genèse que Dieu a mis un liquide froid et par conséquent pesant dans la plus haute partie du corps de l'homme, ces peseurs d'éléments ne le croiraient pas et diraient que c'est une expression allégorique. Mais si nous voulions examiner en particulier tout ce qui est contenu dans ce récit divin de la création du monde, l'entreprise demanderait trop de temps et nous mènerait trop loin. Comme il nous semble avoir assez parlé de ces deux sociétés contraires des anges, où se trouvent quelques commencements des deux cités dont nous avons dessein de traiter dans la suite, il est à propos de terminer ici ce livre.

LIVRE XII.

Argument. — Saint Augustin discute premièrement deux questions sur les anges : d'où est venue aux bons anges la bonne volonté et aux mauvais anges la mauvaise? quelle est la cause de la béatitude des uns et de la misère des autres? Il traite ensuite de la création de l'homme et prouve que l'homme n'existe pas de toute éternité, mais qu'il a été formé dans le temps, et sans autre cause que Dieu.

CHAPITRE PREMIER.

Que la nature des anges, bons et mauvais, est une.

Avant de parler de la création de l'homme, avant de montrer les deux cités se formant parmi les êtres raisonnables et mortels, comme on les a vues, dans le livre précédent, se former parmi les anges, il me reste encore quelques mots à dire pour faire comprendre que la société des anges avec les hommes n'a rien d'impossible, de sorte qu'il n'y a pas quatre cités, quatre sociétés, deux pour les anges et autant pour les hommes, mais deux cités en tout, l'une pour les bons, l'autre pour les méchants, anges ou hommes, peu importe.

Que les inclinations contraires des bons et des

mauvais anges proviennent, non de la différence de leur nature et de leur principe, puisqu'ils sont les uns et les autres l'œuvre de Dieu, auteur et créateur excellent de toutes les substances, mais de la diversité de leurs désirs et de leur volonté, c'est ce qu'il n'est pas permis de révoquer en doute. Tandis que les uns, attachés au bien qui leur est commun à tous, lequel n'est autre que Dieu même, se maintiennent dans sa vérité, dans son éternité, dans sa charité, les autres, trop charmés de leur propre puissance, comme s'ils étaient à eux-mêmes leur propre bien, de la hauteur du bien suprême et universel, source unique de la béatitude, sont tombés dans leur bien particulier, et, remplaçant par une élévation fastueuse la gloire éminente de l'éternité, par une vanité pleine d'astuce, la solide vérité, par l'esprit de faction qui divise, la charité qui unit, ils sont devenus superbes, fallacieux, rongés d'envie. Quelle est donc la cause de la béatitude des premiers ? leur union avec Dieu ; et celle, au contraire, de la misère des autres ? leur séparation de Dieu. Si donc il faut répondre à ceux qui demandent pourquoi les uns sont heureux : c'est qu'ils sont unis à Dieu, et à ceux qui veulent savoir pourquoi les autres sont malheureux : c'est qu'ils sont séparés de Dieu, il s'ensuit qu'il n'y a pour la créature raisonnable ou intelligente d'autre bien ni d'autre source de béatitude que Dieu seul. Ainsi donc, quoique toute créature ne puisse être heureuse (car une bête, une pierre, du bois et autres objets semblables sont incapables de félicité), celle qui le peut, ne le peut point par elle-même, étant créée de rien, mais par celui qui l'a créée. Le même

objet, dont la possession la rend heureuse, par son absence la fait misérable; au lieu que l'être qui est heureux, non par un autre, mais par soi, ne peut être malheureux, parce qu'il ne peut être absent de soi.

Nous disons donc qu'il n'y a de bien entièrement immuable que Dieu seul dans son unité, sa vérité et sa béatitude, et quant à ses créatures, qu'elles sont bonnes parce qu'elles viennent de lui, mais muables, parce qu'elles ont été tirées, non de sa substance, mais du néant. Si donc aucune d'elles ne peut jamais être souverainement bonne, puisque Dieu est infiniment au-dessus, elles sont pourtant très-bonnes, quoique muables, ces créatures choisies qui peuvent trouver la béatitude dans leur union avec le bien immuable, lequel est si essentiellement leur bien que sans lui elles ne sauraient être que misérables. Et il ne faut pas conclure de là que le reste des créatures répandues dans cet immense univers, ne pouvant pas être misérables, en soient meilleures pour cela; car on ne dit pas que les autres membres de notre corps soient plus nobles que les yeux, sous prétexte qu'ils ne peuvent devenir aveugles; mais tout comme la nature sensible est meilleure, lors même qu'elle souffre, que la pierre qui ne peut souffrir en aucune façon, ainsi la nature raisonnable l'emporte, quoique misérable, sur celle qui est privée de raison ou de sentiment et qui est à cause de cela incapable de misère. S'il en va de la sorte, puisque cette créature a un tel degré d'excellence que sa mutabilité ne l'empêche pas de trouver la béatitude dans son union avec le souverain bien, et puisqu'elle ne peut ni combler

son indigence qu'en étant souverainement heureuse, ni être heureuse que par Dieu, il faut conclure que, pour elle, ne pas s'unir à Dieu, c'est un vice. Or tout vice nuit à la nature et par conséquent lui est contraire. Dès lors la créature qui ne s'unit pas à Dieu diffère de celle qui s'unit à lui, non par nature, mais par vice. Et ce vice même marque la grandeur et la dignité de sa nature, le vice étant blâmable et odieux par cela même qu'il déshonore la nature. Lorsqu'on dit que la cécité est le vice des yeux, on témoigne que la vue leur est naturelle, et lorsqu'on dit que la surdité est le vice des oreilles, on affirme que l'ouïe appartient à leur nature; de même donc, lorsqu'on dit que le vice de la créature angélique est de ne pas être unie à Dieu, on déclare qu'il est de sa nature de lui être unie. Quelle gloire plus haute que d'être uni à Dieu de telle sorte qu'on vive pour lui, qu'on n'ait de sagesse et de joie que par lui, et qu'on possède un si grand bien sans que la mort, l'erreur et la souffrance puissent nous le ravir! comment élever sa pensée à ce comble de béatitude et qui trouvera des paroles pour l'exprimer dignement! Ainsi, tout vice étant nuisible à la nature, le vice même des mauvais anges, qui les tient séparés de Dieu, fait éclater l'excellence de leur nature, à qui rien ne peut nuire que de ne pas s'attacher à Dieu.

CHAPITRE II.

Qu'aucune essence n'est contraire à Dieu, tout ce qui n'est pas différant absolument de celui qui est souverainement et toujours.

J'ai dit tout cela de peur qu'on ne se persuade, quand je parle des anges prévaricateurs, qu'ils ont pu avoir une autre nature que celle des bons anges, la tenant d'un autre principe et n'ayant point Dieu pour auteur. Or il sera d'autant plus aisé de se défendre de cette erreur impie[1] que l'on comprendra mieux ce que Dieu dit par la bouche d'un ange, quand il envoya Moïse vers les enfants d'Israël : *Je suis celui qui suis* (*Exod.*, III, 14). Dieu, en effet, étant l'essence souveraine, c'est-à-dire étant souverainement et par conséquent étant immuable, quand il a créé les choses de rien, il leur a donné l'être, à la vérité, mais non l'être suprême qui est le sien; il leur a donné l'être, dis-je, aux unes plus, aux autres moins, et c'est ainsi qu'il a établi des degrés dans les natures des essences. De même que du mot *sapere* s'est formé *sapientia*, ainsi du mot *esse* on a tiré *essentia*, mot nouveau en latin, dont les anciens auteurs ne se sont pas servis[2], mais qui est entré dans l'usage pour que nous eussions un terme correspondant à l'*ousia* des Grecs. Il suit de là qu'aucune nature n'est contraire à cette nature souveraine qui a fait être tout ce qui est, au-

[1] C'est l'erreur des manichéens.

[2] Quintilien cite (*Instit.*, lib. II, cap. 15, § 2, et lib. III, cap. 6, § 23) le philosophe stoïcien Papinius Fabianus Plautus comme s'étant servi des mots *ens* et *essentia*.

cune, dis-je, excepté celle qui n'est pas. Car le non-être est le contraire de l'être. Et, par conséquent, il n'y a point d'essence qui soit contraire à Dieu, c'est-à-dire à l'essence suprême, principe de toutes les essences, quelles qu'elles soient.

CHAPITRE III.

Que les ennemis de Dieu ne le sont point par leur nature, mais par leur volonté.

L'Écriture appelle ennemis de Dieu ceux qui s'opposent à son empire, non par leur nature, mais par leurs vices; or ce n'est point à Dieu qu'ils nuisent, mais à eux-mêmes. Car ils sont ses ennemis par la volonté de lui résister, non par le pouvoir d'y réussir. Dieu, en effet, est immuable et par conséquent inaccessible à toute dégradation. Ainsi donc le vice qui fait qu'on résiste à Dieu est un mal, non pour Dieu, mais pour ceux qu'on appelle ses ennemis. Et pourquoi cela, sinon parce que ce vice corrompt en eux un bien, savoir le bien de leur nature? Ce n'est donc pas la nature, mais le vice qui est contraire à Dieu. Ce qui est mal, en effet, est contraire au bien. Or qui niera que Dieu ne soit le souverain bien? Le vice est donc contraire à Dieu, comme le mal au bien. Cette nature, que le vice a corrompue, est aussi un bien sans doute, et, par conséquent, le vice est absolument contraire à ce bien; mais voici la différence : s'il est contraire à Dieu, c'est seulement comme mal, tandis qu'il est contraire doublement à la nature corrompue, comme mal et comme chose nuisible. Le mal, en effet, ne peut nuire à Dieu; il

n'atteint que les natures muables et corruptibles, dont la bonté est encore attestée par leurs vices mêmes; car si elles n'étaient pas bonnes, leurs vices ne pourraient leur être nuisibles. Comment leur nuisent-ils, en effet? n'est-ce pas en leur ôtant leur intégrité, leur beauté, leur santé, leur vertu, en un mot tous ces biens de la nature que le vice a coutume de détruire ou de diminuer? Supposez qu'elles ne renfermassent aucun bien, alors le vice, ne leur ôtant rien, ne leur nuirait pas, et partant, il ne serait plus un vice; car il est de l'essence du vice d'être nuisible. D'où il suit que le vice, bien qu'il ne puisse nuire au bien immuable, ne peut nuire cependant qu'à ce qui renferme quelque bien, le vice ne pouvant être qu'où il nuit. Dans ce sens, on peut dire encore qu'il est également impossible au vice d'être dans le souverain bien et d'être ailleurs que dans un bien. Il n'y a donc que le bien qui puisse être seul quelque part; le mal, en soi, n'existe pas. En effet, ces natures mêmes qui ont été corrompues par le vice d'une mauvaise volonté, elles sont mauvaises, à la vérité, en tant que corrompues, mais en tant que natures, elles sont bonnes. Et quand une de ces natures corrompues est punie, outre ce qu'elle renferme de bien, en tant que nature, il y a encore en elle cela de bien qu'elle n'est pas impunie [1]. La punition est juste en effet, et tout ce qui est juste est un bien. Nul ne porte la peine des vices naturels, mais seulement des volontaires, car le vice même, qui par le progrès de l'habitude est devenu comme naturel, a son principe

[1] C'est la propre doctrine de Platon, particulièrement développée dans le *Gorgias*.

dans la volonté. Il est entendu que nous ne parlons en ce moment que des vices de cette créature raisonnable où brille la lumière intelligible qui fait discerner le juste de l'injuste.

CHAPITRE IV.

Que les natures privées de raison et de vie, considérées dans leur genre et à leur place, n'altèrent point la beauté de l'univers.

Condamner les défauts des bêtes, des arbres et des autres choses muables et mortelles, privées d'intelligence, de sentiment ou de vie, sous prétexte que ces défauts les rendent sujettes à se dissoudre et à se corrompre, c'est une absurdité ridicule. Ces créatures, en effet, ont reçu leur manière d'être de la volonté du Créateur, afin d'accomplir par leurs vicissitudes et leur succession cette beauté inférieure de l'univers qui est assortie, dans son genre, à tout le reste [1]. Il ne convenait pas que les choses de la terre fussent égales aux choses du ciel, et la supériorité de celles-ci n'était pas une raison de priver l'univers de celles-là. Lors donc que nous voyons certaines choses périr pour faire place à d'autres qui naissent, les plus faibles succomber sous les plus fortes, et les vaincues servir en se transformant aux qualités de celles qui triomphent, tout cela en son lieu et à son heure, c'est l'ordre des choses qui passent. Et si la beauté de cet ordre ne nous plaît pas, c'est que liés par notre condition mortelle à une partie de l'univers changeant, nous ne pouvons en sentir l'ensemble

[1] Comparez Plotin, *Ennéades*, III, lib. II, cap. 11.

où ces fragments qui nous blessent trouvent leur place, leur convenance et leur harmonie. C'est pourquoi dans les choses où nous ne pouvons saisir aussi distinctement la providence du Créateur, il nous est prescrit de la conserver par la foi, de peur que la vaine témérité de notre orgueil ne nous emporte à blâmer par quelque endroit l'œuvre d'un si grand ouvrier. Aussi bien, si l'on considère d'un regard attentif les défauts des choses corruptibles, je ne parle pas de ceux qui sont l'effet de notre volonté ou la punition de nos fautes, on reconnaîtra qu'ils prouvent l'excellence de ces créatures, dont il n'est pas une qui n'ait Dieu pour principe et pour auteur; car c'est justement ce qui nous plaît dans leur nature que nous ne pouvons voir se corrompre et disparaître sans déplaisir, à moins que leur nature elle-même ne nous déplaise, comme il arrive souvent quand il s'agit de choses qui nous sont nuisibles et que nous considérons, non plus en elles-mêmes, mais par rapport à notre utilité, par exemple, ces animaux que Dieu envoya aux Égyptiens en abondance pour châtier leur orgueil. Mais à ce compte on pourrait aussi blâmer le soleil; car il arrive que certains malfaiteurs ou mauvais débiteurs sont condamnés par les juges à être exposés au soleil. C'est donc la nature considérée en soi et non par rapport à nos convenances qui fait la gloire de son Créateur. Ainsi la nature du feu éternel est très-certainement bonne, bien qu'elle doive servir au supplice des damnés. Qu'y a-t-il en effet de plus beau que le feu, comme principe de flamme, de vie et de lumière; quoi de plus utile, comme propre à échauffer, à cuire,

à purifier? Et cependant, il n'est rien de plus fâcheux que ce même feu, quand il nous brûle. Ainsi donc, nuisible en de certains cas, il devient, quand on en fait un usage convenable, d'une utilité singulière; et qui pourrait trouver des paroles pour dire tous les services qu'il rend à l'univers? Il ne faut donc point écouter ceux qui louent la lumière du feu et blâment son ardeur; car ils en jugent, non d'après sa nature, mais selon leur commodité, étant bien aises de voir clair et ne l'étant pas de brûler. Ils ne considèrent pas que cette lumière qui leur plaît blesse les yeux malades et que cette ardeur qui leur déplaît donne la vie et la santé à certains animaux.

CHAPITRE V.

Que toute nature de toute espèce et de tout mode honore le Créateur.

Ainsi toutes les natures, dès là qu'elles sont, ont leur mode, leur espèce, leur harmonie intérieure, et partant sont bonnes. Et comme elles sont placées au rang qui leur convient selon l'ordre de leur nature, elles s'y maintiennent. Celles qui n'ont pas reçu un être permanent sont changées en mieux ou en pis, selon le besoin et le mouvement des natures supérieures où les absorbe la loi du Créateur, allant ainsi vers la fin qui leur est assignée dans le gouvernement général de l'univers, de telle sorte toutefois que le dernier degré de dissolution des natures muables et mortelles n'aille pas jusqu'à réduire l'être au néant et à empêcher ce qui n'est plus de servir de germe à ce qui va naître. S'il en est ainsi,

Dieu, qui est souverainement, et qui, pour cette raison, a fait toutes les essences, lesquelles ne peuvent être souverainement, puisqu'elles ne peuvent ni lui être égales, ayant été faites de rien, ni exister d'aucune façon s'il ne leur donne l'existence, Dieu, dis-je, ne doit être blâmé pour les défauts d'aucune des natures créées, et toutes au contraire doivent servir à l'honorer.

CHAPITRE VI.

De la cause de la félicité des bons anges et de la misère des mauvais.

Ainsi la véritable cause de la béatitude des bons anges, c'est qu'ils s'attachent à celui qui est souverainement, et la véritable cause de la misère des mauvais anges, c'est qu'ils se sont détournés de cet Être souverain pour se tourner vers eux-mêmes. Ce vice n'est-il pas ce qu'on appelle orgueil? Or, « l'orgueil est le commencement de tout péché[1]. » Ils n'ont pas voulu rapporter à Dieu leur grandeur; et lorsqu'il ne tenait qu'à eux d'agrandir leur être, en s'attachant à celui qui est souverainement, ils ont préféré ce qui a moins d'être, en se préférant à lui. Voilà la première défaillance et le premier vice de cette nature qui n'avait pas été créée pour posséder la perfection de l'être, et qui néanmoins pouvait être heureuse par la jouissance de l'Être souverain, tandis que sa désertion, sans la précipiter, il est vrai, dans le néant, l'a rendue moindre qu'elle n'était, et par conséquent misérable. Demandera-t-on la cause effi-

[1] *Eccli.*, x, 15.

ciente de cette mauvaise volonté? il n'y en a point. Rien ne fait la volonté mauvaise, puisque c'est elle qui fait ce qui est mauvais. La mauvaise volonté est donc la cause d'une mauvaise action; mais rien n'est la cause de cette mauvaise volonté. En effet, si quelque chose en est la cause, cette chose a quelque volonté, ou elle n'en a point, et si elle a une volonté, elle l'a bonne ou mauvaise. Bonne, cela est impossible, car alors la bonne volonté serait cause du péché, ce qu'on ne peut avancer sans une absurdité monstrueuse. Mauvaise, je demande qui l'a faite; en d'autres termes, je demande la cause de la première volonté mauvaise, car cela ne peut pas aller à l'infini; en effet, une mauvaise volonté, née d'une autre mauvaise volonté, n'est pas quelque chose de premier, et il n'y a de première volonté mauvaise que celle qui n'est causée par aucune autre. Si on répond que cette première volonté mauvaise n'a pas de cause et qu'ainsi elle a toujours été, je demande si elle a été dans quelque nature. Si elle n'a été en aucune nature, elle n'a point été en effet, et si elle a été en quelque nature, elle la corrompait, elle lui était nuisible, elle la privait du bien; par conséquent la mauvaise volonté ne pouvait être dans une mauvaise nature; elle ne pouvait être que dans une nature bonne, et en même temps muable, qui pût être corrompue par le vice. Car si le vice ne l'eût pas corrompue, c'est qu'il n'y aurait pas eu de vice, et dès lors il n'y aurait pas eu non plus de mauvaise volonté. Si donc le vice l'a corrompue, ce n'a été qu'en ôtant ou diminuant le bien qui était en elle. Il n'est donc pas possible qu'il y ait eu éternellement une mau-

vaise volonté dans une chose où il y avait auparavant un bien naturel que cette mauvaise volonté a altéré en la corrompant. Si donc cette mauvaise volonté n'a pas été éternelle, je demande qui l'a faite. Tout ce qu'il reste à supposer, c'est que cette volonté ait été rendue mauvaise par une chose en qui il n'y avait point de volonté. Or, je demande si cette chose est supérieure, ou inférieure, ou égale. Supérieure, elle est meilleure. Comment, dès lors, n'a-t-elle aucune volonté? comment n'en a-t-elle pas une bonne? De même, si elle est égale, puisque tant que deux choses ont une bonne volonté, l'une n'en produit point de mauvaise dans l'autre. Il reste que le principe de la mauvaise volonté de la nature angélique, qui a péché la première, soit une chose inférieure à cette nature et privée elle-même de volonté. Mais cette chose, quelque inférieure qu'elle soit, quand ce ne serait que de la terre, le dernier et le plus bas des éléments, ne laisse pas, en sa qualité de nature et de substance, d'être bonne et d'avoir sa mesure et sa beauté dans son genre et dans son ordre. Comment donc une bonne chose peut-elle produire une mauvaise volonté? comment, je le répète, un bien peut-il être cause d'un mal? Lorsque la volonté quitte ce qui est au-dessus d'elle pour se tourner vers ce qui lui est inférieur, elle devient mauvaise, non parce que la chose vers laquelle elle se tourne est mauvaise, mais parce que c'est un mal que de s'y tourner. Ainsi ce n'est pas une chose inférieure qui a fait la volonté mauvaise, mais c'est la volonté même qui s'est rendue mauvaise en se portant irrégulièrement sur une chose inférieure. Que deux personnes égale-

ment disposées de corps et d'esprit voient un beau corps, que l'une le regarde avec des yeux lascifs, tandis que l'autre conserve un cœur chaste, d'où vient que l'une a cette mauvaise volonté, et que l'autre ne l'a pas? Quelle est la cause de ce désordre? ce n'est pas la beauté du corps, puisque toutes deux l'ont vue également et que toutes deux n'en ont pas été également touchées; ce n'est point non plus la différente disposition du corps ou de l'esprit de ces deux personnes, puisque nous les supposons également disposées. Dirons-nous que l'une a été tentée par une secrète suggestion du malin esprit? comme si ce n'était pas par sa volonté qu'elle a consenti à cette suggestion! C'est donc ce consentement de sa volonté dont nous recherchons la cause. Pour ôter toute difficulté, supposons que toutes deux soient tentées de même, que l'une cède à la tentation et que l'autre y résiste, que peut-on dire autre chose, sinon que l'une a voulu demeurer chaste et que l'autre ne l'a pas voulu? Et comment cela s'est-il fait, sinon par leur propre volonté, attendu que nous supposons la même disposition de corps et d'esprit en l'une et en l'autre? Toutes deux ont vu la même beauté, toutes deux ont été également tentées; qui a donc produit cette mauvaise volonté en l'une des deux? Certainement, si nous y regardons de près, nous trouverons que rien n'a pu la produire. Dirons-nous qu'elle-même l'a produite? mais qu'était-elle elle-même avant cette mauvaise volonté, si ce n'est une bonne nature, dont Dieu, qui est le bien immuable, est l'auteur? Comment, étant bonne avant cette mauvaise volonté, a-t-elle pu faire cette volonté mauvaise? Est-ce en

tant que nature, ou en tant que nature tirée du néant? Qu'on y prenne garde, on verra que c'est à ce dernier titre. Car si la nature était cause de la mauvaise volonté, ne serions-nous pas obligés de dire que le mal ne vient que du bien, et que c'est le bien qui est cause du mal? Or comment se peut-il faire qu'une nature bonne, quoique muable, fasse quelque chose de mal, c'est-à-dire produise une mauvaise volonté, avant que d'avoir cette mauvaise volonté?

CHAPITRE VII.

Il ne faut point chercher de cause efficiente de la mauvaise volonté.

Que personne ne cherche donc une cause efficiente de la mauvaise volonté. Cette cause n'est point positive, efficiente, mais négative, *déficiente*, parce que la volonté mauvaise n'est point une action, mais un défaut d'action[1]. Déchoir de ce qui est souverainement vers ce qui a moins d'être, c'est commencer à avoir une mauvaise volonté. Or, il ne faut pas chercher une cause efficiente à cette défaillance, pas plus qu'il ne faut chercher à voir la nuit ou à entendre le silence. Ces deux choses nous sont connues pourtant, et ne nous sont connues qu'à l'aide des yeux et des oreilles; mais ce n'est point par leurs espèces, c'est par la privation de ces espèces[2]. Ainsi, que per-

[1] Voilà l'origine de la fameuse maxime scolastique, souvent citée et approuvée par Leibnitz dans ses *Essais de Théodicée : Malum causam habet, non efficientem, sed deficientem.*

[2] La plupart des psychologues de l'antiquité admettaient entre l'esprit qui perçoit et les objets perçus un intermédiaire qui les représente et

sonne ne me demande ce que je sais ne pas savoir, si ce n'est pour apprendre de moi qu'on ne le saurait savoir. Les choses qui ne se connaissent que par leur privation ne se connaissent, pour ainsi dire, qu'en ne les connaissant pas. En effet, lorsque la vue se promène sur les objets sensibles, elle ne voit les ténèbres que quand elle commence à rien voir. Les oreilles de même n'entendent le silence que lorsqu'elles n'entendent rien. Il en est ainsi des choses spirituelles. Nous les concevons par notre entendement; mais, lorsqu'elles viennent à manquer, nous ne les concevons qu'en ne les concevant pas, car « *Qui peut comprendre les péchés*[1] ? »

CHAPITRE VIII.

De l'amour déréglé par lequel la volonté se détache du bien immuable pour un bien muable.

Ce que je sais, c'est que la nature de Dieu n'est point sujette à défaillance, et que les natures qui ont été tirées du néant y sont sujettes; et toutefois, plus ces natures ont d'être et font de bien, plus leurs actions sont réelles et ont des causes positives et efficientes; au contraire, quand elles défaillent et par suite font du mal, leurs actions sont vaines et n'ont que des causes négatives. Je sais encore que la mauvaise volonté n'est en celui en qui elle est que parce qu'il le veut, et qu'ainsi on punit justement une défaillance qui est entièrement volontaire. Cette défaillance

que la langue latine nommait *species*. De là les *espèces sensibles* et les *espèces intelligibles* de la scolastique.

[1] *Psal.*, XVIII, 13.

ne consiste pas en ce que la volonté se porte vers une mauvaise chose, puisqu'elle ne peut se porter que vers une nature, et que toutes les natures sont bonnes, mais parce qu'elle s'y porte mal, c'est-à-dire contre l'ordre même des natures, en quittant ce qui est souverainement pour tendre vers ce qui a moins d'être. L'avarice, par exemple, n'est pas un vice inhérent à l'or, mais à celui qui aime l'or avec excès, en abandonnant pour ce métal la justice qui doit lui être infiniment préférée. De même l'impureté n'est pas le vice des corps qui ont de la beauté, mais celui de l'âme qui aime les voluptés corporelles d'un amour déréglé, en négligeant la tempérance qui nous unit à des choses bien plus belles, parce qu'elles sont spirituelles et incorruptibles. La vaine gloire aussi n'est pas le vice des louanges humaines, mais celui de l'âme qui méprise le témoignage de sa conscience et ne se soucie que d'être louée des hommes. Enfin l'orgueil n'est pas le vice de celui qui donne la puissance, ou de la puissance elle-même, mais celui de l'âme qui a une passion désordonnée pour sa propre puissance, au mépris d'une puissance plus juste. Ainsi quiconque aime mal un bien de quelque nature qu'il soit ne laisse pas, tout en le possédant, d'être mauvais et misérable dans le bien même, parce qu'il est privé d'un bien plus grand.

CHAPITRE IX.

Si Dieu est l'auteur de la bonne volonté des anges aussi bien que de leur nature.

Il n'y a donc point de cause efficiente, ou, s'il est permis de le dire, de cause essentielle de la mauvaise volonté, puisque c'est d'elle-même que prend naissance le mal qui corrompt le bien de la nature; or rien ne rend la mauvaise volonté telle, sinon la défaillance qui fait qu'elle quitte Dieu, laquelle n'a point de cause positive. Quant à la bonne volonté, si nous disons qu'elle n'a point aussi de cause efficiente, prenons garde qu'il ne s'ensuive que la bonne volonté des bons anges n'a pas été créée, mais qu'elle est coéternelle à Dieu; ce qui serait une absurdité manifeste. Puisque les bons anges eux-mêmes ont été créés, comment leur bonne volonté ne l'aurait-elle point été également? Mais si elle n'a été créée, l'a-t-elle été avec eux, ou ont-ils été quelque temps sans elle? Si l'on répond qu'elle a été créée avec eux, il n'y a point de doute qu'elle n'ait été créée par celui qui les a créés eux-mêmes; et ainsi, dès le premier instant de leur création, ils se sont attachés à leur Créateur par l'amour même avec lequel ils ont été créés, et ils se sont séparés de la compagnie des autres anges, parce qu'ils sont toujours demeurés dans la même volonté, au lieu que les autres s'en sont départis en abandonnant volontairement le souverain bien. Si l'on suppose au contraire que les bons anges aient été quelque temps sans la bonne volonté, et qu'ils l'aient produite en eux-mêmes sans le secours

de Dieu, ils sont donc devenus par eux-mêmes meilleurs qu'ils n'avaient été créés. Dieu nous garde de cette pensée! Qu'étaient-ils sans la bonne volonté que des êtres mauvais? Ou s'ils n'étaient pas mauvais par la raison qu'ils n'avaient pas une mauvaise volonté (car ils ne s'étaient point départis de la bonne qu'ils n'avaient pas encore), au moins n'étaient-ils pas aussi bons que lorsqu'ils ont commencé à avoir une bonne volonté. Ou s'il est vrai de dire qu'ils n'ont pas su se rendre eux-mêmes meilleurs que Dieu ne les avait faits, puisque nul ne peut rien faire de meilleur que ce que Dieu fait, il faut conclure que cette bonne volonté est l'ouvrage du Créateur. Lorsque cette bonne volonté a fait qu'ils ne se sont pas tournés vers eux-mêmes qui avaient moins d'être, mais vers le souverain Être, afin d'être en quelque façon davantage en s'attachant à lui et de participer à sa sagesse et à sa félicité souveraines, qu'est-ce que cela nous apprend sinon que la volonté, quelque bonne qu'elle fût, serait toujours demeurée pauvre et n'aurait eu que des désirs imparfaits, si celui qui a créé la nature capable de le posséder ne remplissait lui-même cette capacité, en se donnant à elle, après lui en avoir inspiré un violent désir?

Admettez que les bons anges eussent produit en eux-mêmes cette bonne volonté, on pourrait fort bien demander s'ils l'ont ou non produite par quelque autre volonté. Ils n'y seraient assurément point parvenus sans volonté; mais cette volonté était nécessairement bonne ou mauvaise. Si elle était mauvaise, comment une mauvaise volonté en a-t-elle pu produire une bonne? et si elle était bonne, ils avaient

donc déjà une bonne volonté. Qui l'avait faite sinon celui qui les a créés avec une bonne volonté, c'est-à-dire avec cet amour chaste qui les unit à lui, les comblant à la fois des dons de la nature et de ceux de la grâce? Ainsi il faut croire que les bons anges n'ont jamais été sans la bonne volonté, c'est-à-dire sans l'amour de Dieu. Pour les autres qui, après avoir été créés bons, sont devenus méchants par leur mauvaise volonté, laquelle ne s'est corrompue que lorsque la nature, par sa propre défaillance, s'est séparée d'elle-même du souverain bien, en sorte que la cause du mal n'est pas le bien, mais l'abandon du bien, il faut dire qu'ils ont reçu un moindre amour que ceux qui y ont persévéré, ou, si les bons et les mauvais anges ont été créés également bons, on doit croire que, tandis que ceux-ci sont tombés par leur mauvaise volonté, ceux-là ont reçu un plus grand secours pour arriver à ce comble de bonheur d'où ils ont été assurés de ne point déchoir, comme nous l'avons déjà montré au livre précédent[1]. Avouons donc, à la juste louange du Créateur, que ce n'est pas seulement des gens de bien, mais des saints anges, que l'on peut dire que l'amour de Dieu est répandu eu eux par le Saint-Esprit qui leur a été donné[2], et que c'est autant leur bien que celui des hommes d'être étroitement unis à Dieu[3]. Ceux qui ont part à ce bien forment entre eux et avec celui à qui ils sont unis une sainte société, et ne composent ensemble qu'une même Cité de Dieu, qu'un même tem-

[1] Au chap. 13.
[2] *Rom.*, V, 5.
[3] *Psal.*, LXXII, 28.

ple et qu'un même sacrifice. Il est temps maintenant, après avoir dit l'origine des anges, de parler de ces membres de la Cité sainte, dont les uns voyagent encore sur cette terre composée d'hommes mortels qui doivent être unis aux anges immortels, et les autres se reposent dans les demeures destinées aux bonnes âmes; il faut raconter l'origine de cette partie de la Cité de Dieu, car tout le genre humain prend son commencement d'un seul homme que Dieu a créé le premier, selon le témoignage de l'Écriture sainte, qui s'est acquis avec raison une merveilleuse autorité dans toute la terre et parmi toutes les nations, ayant prédit, entre mille autre choses qui se sont vérifiées, la foi que lui accorderaient toutes ces nations.

CHAPITRE X.

De la fausseté de l'histoire qui compte dans le passé plusieurs milliers d'années.

Laissons là les conjectures de ceux qui déraisonnent sur l'origine du genre humain. Les uns croient que les hommes ont toujours existé aussi bien que le monde, ce qui a fait dire à Apulée : « Chaque homme est mortel, pris en particulier, mais les hommes, pris ensemble, sont immortels[1]. » Lorsqu'on leur demande comment cette opinion peut s'accorder avec le récit de leurs historiens sur les premiers inventeurs des arts ou sur ceux qui ont habité les premiers certains pays, ils répondent que d'âge en âge il arrive des déluges et des embrasements qui

[1] *De deo Socr.*, pag. 43.

dépeuplent une partie de la terre et amènent la ruine des arts, de sorte que le petit nombre des hommes survivants paraît les inventer, quand il ne fait que les renouveler[1], mais qu'au reste un homme ne saurait venir que d'un autre homme. Parler ainsi, c'est dire, non ce qu'on sait, mais ce qu'on croit. Ils sont encore induits en erreur par certaines histoires fabuleuses qui font mention de plusieurs milliers d'années, au lieu que selon l'Écriture sainte il n'y a pas encore six mille ans accomplis depuis la création de l'homme[2]. Pour montrer en peu de mots que l'on ne doit point s'arrêter à ces sortes d'histoires, je remarquerai que cette fameuse lettre écrite par Alexandre le Grand à sa mère[3], si l'on en croit le rapport d'un certain prêtre égyptien tiré des archives sacrées de son pays, cette lettre parle aussi des monarchies dont les historiens grecs font mention. Or, elle fait durer la monarchie des Assyriens depuis Bélus plus de cinq mille ans, au lieu que selon l'histoire grecque elle n'en a duré qu'environ treize cents[4]. Cette lettre donne encore plus de huit mille ans à l'empire des Perses et des Macédoniens, tandis que les Grecs ne font durer ces deux monarchies

[1] Dans le *Timée*, un des personnages du dialogue, Critias, raconte un entretien de Solon avec un prêtre égyptien qui parle de ces renouvellements périodiques de la civilisation et des arts. Mais, du reste, en aucun endroit du *Timée*, le genre humain n'est donné comme éternel.

[2] Saint Augustin suit la chronologie d'Eusèbe, selon laquelle il se serait écoulé, entre la création du monde et la prise de Rome par les Goths, 5611 années.

[3] Sur cette prétendue lettre d'Alexandre le Grand, voyez plus haut, livre VIII, ch. 5, 23, 24.

[4] Saint Augustin s'appuie ici sur Justin, abréviateur de Trogue Pompée, qui lui-même s'appuyait sur Ctésias. Voyez Justin, lib. I, cap. 2.

qu'un peu plus de sept cents ans, celle des Macédoniens quatre cent quatre-vingt-cinq ans[1] jusqu'à la mort d'Alexandre et celle des Perses deux cent trente-trois ans. Mais c'est que les années étaient alors bien plus courtes chez les Égyptiens et n'avaient que quatre mois, de sorte qu'il en fallait trois pour faire une des nôtres[2]; encore cela ne suffirait-il pas pour faire concorder la chronologie des Égyptiens avec l'histoire grecque. Il faut dès lors croire plutôt cette dernière, attendu qu'elle n'excède point le nombre des années qui sont marquées dans la sainte Écriture. Du moment que l'on remarque un si grand mécompte pour le temps dans cette lettre si célèbre d'Alexandre, combien doit-on moins ajouter foi à ces histoires inconnues et fabuleuses dont on veut opposer l'autorité à celle de ces livres fameux et divins qui ont prédit que toute la terre croirait un jour ce qu'ils contiennent, comme elle le croit en effet présentement, et qui, par l'accomplissement de leurs prophéties sur l'avenir, font assez voir que leurs récits sur le passé sont très-véritables.

[1] C'est le calcul de Velleius Paterculus (lib. I, cap. 6), lequel n'est pas ici d'accord avec Justin (lib. XXXIII, cap. 2).

[2] C'est un point très-obscur et très-controversé. L'opinion de saint Augustin est conforme à celle de Lactance (*Instit.*, lib. II, cap. 12), qui s'appuie sur le témoignage de Varron. Voyez Diodore, lib. I, cap. 26, et Pline, *Hist. nat.*, lib. VII, cap. 48.

CHAPITRE XI.

De ceux qui, sans admettre l'éternité du monde actuel, supposent, soit des mondes innombrables, soit un seul monde qui meurt et renaît au bout d'une certaine révolution de siècles.

D'autres, ne croyant pas ce monde éternel, admettent soit des mondes innombrables, soit un seul monde qui meurt et qui naît une infinité de fois par de certaines révolutions de siècles[1]; mais alors il faut qu'ils avouent cette conséquence qu'il a existé des hommes avant qu'il y en eût d'autres pour les engendrer. Ils ne sauraient prétendre en effet que lorsque le monde entier périt, il y reste un petit nombre d'hommes pour réparer le genre humain, comme il arrive, à ce qu'ils disent, dans les déluges et les incendies qui ne désolent qu'une partie de la terre; mais comme ils estiment que le monde même renaît de sa propre matière, ils sont obligés de soutenir que le genre humain sort d'abord du sein des éléments et se multiplie ensuite comme les autres animaux par la voie de la génération.

CHAPITRE XII.

Ce qu'il faut répondre à ceux qui demandent pourquoi l'homme n'a pas été créé plus tôt.

A l'égard de ceux qui demandent pourquoi l'homme n'a point été créé pendant les temps infinis qui ont

[1] Le système de l'infinité des mondes est celui de l'école épicurienne. Les stoïciens admettaient l'autre système, celui d'un monde unique sujet à des embrasements et à des renaissances périodiques.

précédé sa création, et pour quelle raison Dieu a attendu si tard que, selon l'Écriture, le genre humain ne compte pas encore six mille ans d'existence, je leur ferai la même réponse qu'à ces philosophes qui élèvent la même difficulté touchant la création du monde, et ne veulent pas croire qu'il n'a pas toujours été, bien que cette vérité ait été incontestablement reconnue par leur maître Platon; mais ils prétendent qu'il a dit cela contre son propre sentiment[1]. S'ils ne sont choqués que de la brièveté du temps qui s'est écoulé depuis la création de l'homme, qu'ils considèrent que tout ce qui finit est court, et que tous les siècles ne sont rien en comparaison de l'éternité. Ainsi, quand il y aurait, je ne dis pas six mille ans, mais six cents fois cent mille ans et plus que Dieu a fait l'homme, on pourrait toujours demander pourquoi il ne l'a pas fait plus tôt. A considérer cette éternité de repos où Dieu est demeuré sans créer l'homme, on trouvera qu'elle a plus de disproportion avec quelque nombre d'années imaginable qu'une goutte d'eau n'en a avec l'Océan, parce qu'au moins l'Océan et une goutte d'eau ont cela de commun qu'ils sont tous deux finis. Ainsi, ce que nous demandons après cinq mille ans et un peu plus, nos

[1] Pour bien entendre ce passage, sur lequel plusieurs se sont mépris, il faut remarquer deux choses : la première, c'est que Platon, dans le *Timée* (celui de ses dialogues que saint Augustin connaissait le mieux), Platon, dis-je, se montre favorable, au moins dans son langage, au système d'un monde qui a commencé d'exister par la volonté libre du Créateur; en second lieu, il faut se souvenir que les platoniciens d'Alexandrie, que saint Augustin a ici en vue, interprétaient Platon et le *Timée* dans le sens de l'éternité du monde. Saint Augustin s'arme contre les platoniciens du texte de Platon.

descendants pourraient le demander de même après six cents fois cent mille ans, si les hommes allaient jusque-là et qu'ils fussent aussi faibles et aussi ignorants que nous. Ceux qui ont été avant nous vers les premiers temps de la création de l'homme pouvaient faire la même question. Enfin, le premier homme lui-même pouvait demander aussi pourquoi il n'avait pas été créé auparavant, sans que cette difficulté en fût moindre ou plus grande, en quelque temps qu'il eût pu être créé.

CHAPITRE XIII.

De la révolution régulière des siècles qui, suivant quelques philosophes, remet toutes choses dans le même ordre et le même état.

Quelques philosophes, pour se tirer de cette difficulté, ont inventé je ne sais quelles révolutions de siècles qui reproduisent et ramènent incessamment les mêmes êtres, soit que l'on conçoive ces révolutions comme s'accomplissant au sein d'un monde qui subsiste identique sous ces transformations successives, soit que le monde lui-même périsse pour renaître dans une alternative éternelle. Rien n'est excepté de cette vicissitude, pas même l'âme immortelle; quand elle est parvenue à la sagesse, ils la font toujours passer d'une fausse béatitude à une misère trop véritable. Comment, en effet, peut-elle être heureuse, si elle n'est jamais assurée de son bonheur, soit qu'elle ignore, soit qu'elle redoute la misère qui l'attend; que si l'on dit qu'elle passe de la misère au bonheur pour ne plus le perdre absolument, il faut

convenir alors qu'il arrive dans le temps quelque chose de nouveau qui ne finit point par le temps. Pourquoi ne pas dire la même chose du monde et de l'homme qui a été créé dans le monde, sans avoir recours à ces révolutions chimériques?

En vain quelques-uns s'efforcent de les appuyer par ce passage de Salomon au livre de l'Ecclésiaste[1] : « Qu'est-ce qui a été? ce qui sera. Que s'est-il fait? ce qui doit se faire encore. Il n'y a rien de nouveau sous le soleil, et personne ne peut dire : cela est nouveau; car cela même est déjà arrivé dans les siècles précédents. » Ce passage ne doit s'entendre que des choses dont il a été question auparavant, comme de la suite des générations, du cours du soleil, de la chute des torrents, ou au moins de tout ce qui naît et qui meurt dans le monde. En effet, il y a eu des hommes avant nous, comme il y en a avec nous, comme il y en aura après nous, et ainsi des plantes et des animaux. Les monstres mêmes, bien qu'ils diffèrent entre eux, et qu'il y en ait qui n'ont paru qu'une fois, sont semblables en cela qu'ils sont tous des monstres, et par conséquent il n'est pas nouveau qu'un monstre naisse sous le soleil. D'autres, expliquant autrement les paroles de Salomon, entendent que tout est déjà arrivé dans la prédestination de Dieu, et qu'ainsi il n'y a rien de nouveau sous le soleil[2]. Quoi qu'il en soit, à Dieu ne plaise que nous trouvions dans l'Écriture ces révolutions imaginaires

[1] *Eccles.*, I, 9. 10.

[2] Cette interprétation est d'Origène (Περὶ ἀρχῶν, lib. III, cap. 5, et *Ibid.*, lib. II, cap. 3); saint Jérôme, qui la cite dans une de ses lettres (*Epist.*, LIX, ad Avit.), la compte parmi les erreurs du célèbre théologien.

par lesquelles on veut que toutes les choses du monde soient incessamment recommencées, comme si, par exemple, un philosophe, nommé Platon, ayant enseigné autrefois la philosophie dans une école d'Athènes, appelée l'Académie, il fallait croire que le même Platon aurait enseigné longtemps auparavant la même philosophie, dans la même ville, dans la même école, et devant les mêmes auditeurs, à des époques infiniment reculées, et qu'il devrait encore l'enseigner de même après une révolution de plusieurs siècles. Loin de nous une telle extravagance! Car Jésus-Christ, qui est mort une fois pour nos péchés, ne meurt plus, et la mort n'aura plus d'empire sur lui[1]; et nous, après la résurrection, nous serons toujours avec le Seigneur[2], à qui nous disons maintenant comme le Psalmiste : « Vous nous conserverez toujours, Seigneur, depuis ce siècle jusqu'en l'éternité (*Psal.*, XI, 8, 9). » Il me semble encore que ce qui suit dans le même psaume : « Les impies vont tournant dans un cercle, » ne convient pas mal à ces philosophes, non qu'ils soient destinés à passer par ces cercles qu'ils imaginent, mais parce qu'ils tournent dans un labyrinthe d'erreurs.

[1] *Rom.*, VI, 9.
[2] I *Thess.*, IV, 16.

CHAPITRE XIV.

De la création du genre humain, laquelle a été opérée dans le temps, sans qu'il y ait eu en Dieu une décision nouvelle, ni un changement de volonté.

Est-il surprenant qu'égarés en ces mille détours, ils ne puissent trouver ni entrée ni issue? Ils ignorent et l'origine du genre humain et le terme de sa destinée terrestre, parce qu'ils ne sauraient pénétrer la profondeur des conseils de Dieu, ni concevoir comment il a pu, lui éternel et sans commencement, donner un commencement au temps, et comment il a fait naître dans le temps un homme que nul homme n'avait précédé, non par une soudaine et nouvelle résolution, mais par un dessein éternel et immuable. Qui pourra sonder cet abîme et pénétrer ce mystère impénétrable? qui pourra comprendre que Dieu, sans changer de volonté, ait créé dans le temps l'homme temporel, et d'un premier homme fait sortir le genre humain? Aussi le Psalmiste, après avoir dit : « Vous nous conserverez toujours, Seigneur, depuis ce siècle jusqu'en l'éternité, » a-t-il rejeté ensuite l'opinion folle et impie de ceux qui ne veulent pas que la délivrance et la félicité de l'âme soient éternelles, en ajoutant : « Les impies vont tournant dans un cercle, » comme si on lui eût adressé ces paroles : quelle est donc votre croyance, votre sentiment, votre pensée? faut-il croire que Dieu ait conçu tout d'un coup le dessein de créer l'homme, après être resté une éternité sans le créer, lui à qui rien ne peut survenir de nouveau, lui qui n'admet en son être rien de muable?

— Le Psalmiste répond, en s'adressant ainsi à Dieu : « Vous avez multiplié les enfants des hommes selon la profondeur de vos conseils ; » comme s'il disait : que les hommes en pensent ce qu'il leur plaira, vous avez multiplié les enfants des hommes selon vos conseils, dont la profondeur est impénétrable. Et, en effet, c'est un profond mystère que Dieu ait toujours été et qu'il ait voulu créer l'homme dans le temps, sans changer de dessein ni de volonté.

CHAPITRE XV.

S'il faut croire que Dieu ayant toujours été souverain et Seigneur comme il a toujours été Dieu, n'a jamais manqué de créatures pour adorer sa souveraineté, et en quel sens on peut dire que la créature a toujours été sans être coéternelle au Créateur.

Pour moi, de même que je n'oserais pas dire que le Seigneur Dieu n'ait pas toujours été Seigneur [1], je dois dire aussi sans balancer que l'homme n'a point été avant le temps et qu'il a été créé dans le temps. Mais lorsque je considère de quoi Dieu a pu être Seigneur, s'il n'y a pas toujours eu des créatures, je tremble de rien assurer, parce que je sais qui je suis et me souviens qu'il est écrit : « Quel homme connaît les desseins de Dieu et peut sonder ses conseils? Car les pensées des hommes sont timides et leur prévoyance incertaine, parce que le corps corruptible appesantit l'âme, et que cette demeure de terre et de boue accable l'esprit qui pense beaucoup (*Sap.*, IX, 13-15). » Et peut-être, par cela même que je pense beaucoup de choses sur ce sujet,

[1] Comp. saint Augustin, *De Trinit.*, lib. V, n. 17.

y en a-t-il une de vraie à laquelle je ne pense pas et que je ne puis trouver. Si je dis qu'il y a toujours eu des créatures afin que Dieu ait toujours été Seigneur, en faisant cette réserve qu'elles ont toujours existé l'une après l'autre de siècle en siècle, de crainte d'admettre qu'il y ait quelque créature coéternelle à Dieu (sentiment contraire à la foi et à la saine raison), il faut prendre garde qu'il n'y ait de l'absurdité à soutenir ainsi d'une part qu'il y a toujours eu des créatures mortelles, et d'admettre d'une autre part que les créatures immortelles ont commencé d'exister à un certain moment, je veux dire au moment de la création des anges, si toutefois il est admis que les anges soient désignés par cette lumière primitive dont il est parlé au commencement de la Genèse, ou plutôt par ce *ciel* dont il est dit : « Dans le principe, Dieu créa le ciel et la terre (*Gen.*, I, 1). » Il suit de là qu'avant d'être créés, les anges n'existaient pas, à moins qu'on ne suppose que ces êtres immortels ont toujours existé, ce qui semble les faire coéternels à Dieu. Si en effet je dis qu'ils n'ont pas été créés dans le temps, mais qu'ils ont été avant tous les temps, et qu'ainsi Dieu, qui est leur Seigneur, a toujours possédé cette qualité, l'on demandera comment ceux qui ont été créés ont pu être toujours. On pourrait peut-être répondre : pourquoi n'auraient-ils pas été toujours, s'il est vrai qu'ils ont été en tout temps? Or il est si vrai qu'ils ont été en tout temps qu'ils ont même été faits avant tous les temps, pourvu néanmoins que les temps aient commencé avec les sphères célestes et que les anges aient été faits avant elles. Que si le temps, au lieu de commencer avec les sphères célestes, a été an-

térieurement, non pas à la vérité dans la suite des heures, des jours, des mois et des années, ces mesures des intervalles du temps n'ayant évidemment commencé qu'avec les mouvements des astres (d'où vient que Dieu a dit en les créant : « Qu'ils servent à mar« quer les temps, les jours et les années [1] »), si donc le temps a été avant les sphères célestes, en ce sens qu'il y avait avant elles quelque chose de muable dont les modifications ne pouvaient pas exister simultanément et se succédaient l'une à l'autre, si on admet, dis-je, qu'il y ait eu quelque chose de semblable dans les anges avant la formation des sphères célestes et qu'ils aient été sujets à ces mouvements dès le premier instant de leur création [2], on peut dire qu'ils ont été en tout temps, puisque le temps a été fait avec eux. Or qui prétendrait que ce qui a été en tout temps n'a pas toujours été?

Mais si je réponds ainsi, on me répliquera : Comment les anges ne sont-ils point coéternels à Dieu, puisqu'ils ont toujours été aussi bien que lui? comment même peut-on dire qu'il les ait créés, s'ils ont toujours été? Que répondre à cela? Alléguerons-nous qu'ils ont toujours été parce qu'ils ont été en tout temps, ayant été faits avec le temps ou le temps avec eux, et ajouterons-nous que néanmoins ils ont été créés? Aussi bien, on ne saurait nier que le temps lui-même n'ait été créé; et cependant personne ne doute que le temps n'ait été en tout temps, puisque, s'il en était autrement, il faudrait croire qu'il y a eu un temps où il n'y avait point de temps; mais il n'est

[1] *Gen.*, I, 14.
[2] Comp. saint Augustin, *De gen. ad litt.*, n. 39.

personne d'assez extravagant pour avancer pareille chose. Nous pouvons fort bien dire : Il y avait un temps où Rome n'était point ; il y avait un temps où Jérusalem n'était point; il y avait un temps où Abraham n'était point; il y avait un temps où l'homme n'était point; et enfin, si le monde[1] n'a point été fait au commencement du temps, mais après quelque temps[2], nous pouvons dire aussi : Il y avait un temps où le monde n'était point. Mais dire qu'il y avait un temps où il n'y avait point de temps, c'est comme si l'on disait : Il y avait un homme quand il n'y avait aucun homme, ou : Le monde était quand il n'y avait pas de monde, ce qui est absurde. Si on ne parlait pas d'un seul et même objet, alors sans doute on pourrait dire : Il y avait un certain homme alors que tel autre homme n'était pas, et pareillement : En tel temps, en tel siècle, tel autre temps, tel autre siècle n'était pas; mais dire : Il y a eu un temps où il n'y avait pas de temps, c'est, je le répète, ce que l'homme le plus fou du monde n'oserait faire. Si donc il est vrai que le temps a été créé, tout en ayant toujours été, parce que le temps a nécessairement été de tout temps, on doit aussi reconnaître qu'il ne s'ensuit pas de ce que les anges ont toujours été, qu'ils n'aient point été créés. Car si l'on dit qu'ils ont toujours été, c'est qu'ils ont été en tout temps, et s'ils ont été en tout temps, c'est que le temps n'a pu être sans eux. En effet, il n'y peut avoir de temps où il n'y a point de créature dont les mouvements successifs forment le temps; et

[1] Saint Augustin entend ici évidemment : le monde sans les anges.
[2] Entendez : après les anges.

conséquemment, encore qu'ils aient toujours été, ils ne laissent pas d'avoir été créés et ne sont point pour cela coéternels à Dieu. Dieu a toujours été par une éternité immuable, au lieu que les anges n'ont toujours été que parce que le temps n'a pu être sans eux. Or, comme le temps passe par sa mobilité naturelle, il ne peut égaler une éternité immuable. C'est pourquoi, bien que l'immortalité des anges ne s'écoule pas dans le temps, bien qu'elle ne soit ni passée comme si elle n'était plus, ni future comme si elle n'était pas encore, néanmoins leurs mouvements qui composent le temps vont du futur au passé, et partant, ne sont point coéternels à Dieu, qui n'admet ni passé ni futur dans son immuable essence.

De cette manière, si Dieu a toujours été Seigneur, il a toujours eu des créatures qui lui ont été assujetties et qui n'ont pas été engendrées de sa substance, mais qu'il a tirées du néant, et qui, par conséquent, ne lui sont pas coéternelles. Il était avant elles, quoiqu'il n'ait jamais été sans elles, parce qu'il ne les a pas précédées par un intervalle de temps, mais par une éternité fixe. Si je fais cette réponse à ceux qui demandent comment le Créateur a toujours été Seigneur sans avoir toujours eu des créatures pour lui être assujetties, ou comment elles ont été créées, et surtout comment elles ne sont pas coéternelles à Dieu, si elles ont toujours été, je crains qu'on ne m'accuse d'affirmer ce que je ne sais pas plutôt que d'enseigner ce que je sais. Je reviens donc à ce que notre Créateur a mis à la portée de notre esprit, et, quant aux connaissances qu'il a bien voulu accorder en cette vie à de plus habiles, ou qu'il réserve dans

l'autre aux parfaits, j'avoue qu'elles sont au-dessus de mes facultés. J'ai cru par cette raison qu'il valait mieux en de telles matières ne rien assurer, afin que ceux qui liront ceci apprennent à s'abstenir des questions dangereuses, et qu'ils ne se croient pas capables de tout, mais plutôt qu'ils suivent ce précepte salutaire de l'Apôtre : « Je vous avertis tous, « par la grâce qui m'a été donnée, de ne pas chercher « plus de science qu'il n'en faut avoir; soyez savants « avec sobriété et selon la mesure de la foi que Dieu « vous a départie (*Rom.*, XII, 2). » Quand on ne donne à un enfant qu'autant de nourriture qu'il en peut porter, il devient capable, à mesure qu'il croît, d'en recevoir davantage; mais quand on lui en donne trop, au lieu de croître, il meurt.

CHAPITRE XVI.

Comment on doit entendre que Dieu a promis à l'homme la vie éternelle avant les temps éternels.

Quels sont ces siècles écoulés avant la création du genre humain? j'avoue que je l'ignore, mais je suis certain du moins que rien de créé n'est coéternel au Créateur. L'Apôtre parle même de temps éternels, non de ceux qui sont à venir, mais, ce qui est plus étonnant, de ceux qui sont passés. Voici comment il s'exprime : « Nous sommes appelés à l'espérance « de la vie éternelle, que Dieu, qui ne ment pas, a « promise avant les temps éternels [1], et il a manifesté

[1] Il est bon de remarquer ici que saint Augustin suit la version de saint Jérôme (*tempora æterna*) de préférence à la Vulgate (*tempora sæcularia*). Voyez, sur ce passage de l'Épître à Tite, la remarque de saint Jérôme et le livre de saint Augustin *Contra Priscill.*, n. 6.

« son Verbe aux temps convenables (*Tit.*, I, 2, 3). » C'est dire clairement qu'il y a eu dans le passé des temps éternels, lesquels pourtant ne sont pas coéternels à Dieu. Or avant ces temps éternels, Dieu non-seulement était, mais il avait promis la vie éternelle qu'il a manifestée depuis aux temps convenables, et cette vie éternelle n'est autre chose que son Verbe. Maintenant, en quel sens faut-il entendre cette promesse faite avant les temps éternels à des hommes qui n'étaient pas encore? c'est sans doute que ce qui devait arriver en son temps était déjà arrêté dans l'éternité de Dieu et dans son Verbe qui lui est coéternel.

CHAPITRE XVII.

De ce que la foi nous ordonne de croire touchant la volonté immuable de Dieu, contre les philosophes qui veulent que Dieu recommence éternellement ses ouvrages et reproduise les mêmes êtres dans un cercle qui revient toujours.

Une autre chose dont je ne doute nullement, c'est qu'il n'y avait jamais eu d'homme avant la création du premier homme, et que ce n'est pas le même homme, ni un autre semblable, qui a été reproduit je ne sais combien de fois après je ne sais combien de révolutions. Les philosophes ont beau faire; je ne me laisse point ébranler par leurs objections, pas même par la plus subtile de toutes, qui consiste à dire que nulle science ne peut embrasser des objets infinis[1]; d'où l'on tire cette conclusion que Dieu ne peut

[1] Par *infini*, saint Augustin entend ici *indéfini*, *indéterminé*. De même plus bas et dans toute la suite de cet obscur passage, par *fini*, il veut dire *déterminé*.

avoir en lui-même que des raisons finies pour toutes les choses finies qu'il a faites. Voici la suite du raisonnement : il ne faut pas croire, disent-ils, que la bonté de Dieu ait jamais été oisive; car il s'ensuivrait qu'avant la création il a eu une éternité de repos, et qu'il a commencé d'agir dans le temps, comme s'il se fût repenti de sa première oisiveté. Il est donc nécessaire que les mêmes choses reviennent toujours et passent pour revenir, soit que le monde reste identique dans son fond à travers la vicissitude de ses formes, ayant existé toujours, éternel et créé tout ensemble, soit qu'il périsse et renaisse incessamment; autrement, il faudrait penser que Dieu s'est repenti à un certain jour de son éternelle oisiveté et que ses conseils ont changé. Il faut donc choisir l'une des deux alternatives; car si l'on veut que Dieu ait toujours fait des choses temporelles, mais l'une après l'autre, de manière à ce qu'il en soit venu enfin à faire l'homme qu'il n'avait point fait auparavant, il s'ensuit que Dieu n'a pas agi avec science (car nulle science ne peut saisir cette suite indéfinie de créatures successives), mais qu'il a agi au hasard, à l'aventure, et pour ainsi dire au jour la journée. Il en est tout autrement, quand on conçoit la création comme un cercle qui revient toujours sur lui-même; car alors, soit qu'on rapporte cette série circulaire de phénomènes à un monde permanent dans sa substance, soit qu'on suppose le monde périssant et renaissant tour à tour, on évite dans les deux cas d'attribuer à Dieu ou un lâche repos ou une téméraire imprévoyance. Sortez-vous de ce système, vous tombez nécessairement dans une succession indéfinie de créa-

tures que nulle science, nulle prescience ne peuvent embrasser.

Je réponds qu'alors même que nous manquerions de raisons pour réfuter ces vaines subtilités dont les impies se servent pour nous détourner du droit chemin et nous engager dans leur labyrinthe, la foi seule devrait suffire pour nous les faire mépriser; mais nous avons plus d'un moyen de briser le cercle de ces révolutions chimériques. Ce qui trompe nos adversaires, c'est qu'ils mesurent à leur esprit muable et borné l'esprit de Dieu qui est immuable et sans bornes, et qui connaît toutes choses par une seule pensée. Il leur arrive ce que dit l'Apôtre : « Que, pour « ne se comparer qu'à eux-mêmes, ils n'entendent « pas[1]. » Comme ils agissent en vertu d'un nouveau dessein, chaque fois qu'ils font quelque chose de nouveau, parce que leur esprit est muable, ils veulent qu'il en soit ainsi à l'égard de Dieu; de sorte qu'ils se mettent en sa place et ne le comparent pas à lui, mais à eux. Pour nous, il ne nous est pas permis de croire que Dieu soit autrement affecté lorsqu'il n'agit pas que lorsqu'il agit, puisqu'on ne doit pas dire même qu'il soit jamais affecté, en ce sens qu'il se produirait quelque chose en lui qui n'y était pas auparavant. En effet, être affecté, c'est être passif, et tout ce qui pâtit est muable. On ne doit donc pas supposer dans le repos de Dieu, oisiveté, paresse, langueur, pas plus que dans son action, peine, applica-

[1] II *Cor.*, x, 12. Il est à remarquer que saint Augustin, en citant ce passage de l'Écriture, ne suit pas la Vulgate. Ici, comme en d'autres écrits (Voyez *Enarr. in Psal.*, 34 et *Contr. Faust.*, lib. XXII, cap. 47), il préfère le texte grec.

tion, effort; il sait agir en se reposant et se reposer en agissant. Il peut faire un nouvel ouvrage par un dessein éternel, et quand il se met à l'œuvre, ce n'est point par repentir d'être resté au repos. Quand on dit qu'il était au repos avant, et qu'après il a agi (toutes choses, il est vrai, que l'homme ne peut comprendre), cet avant et cet après ne doivent s'appliquer qu'aux choses créées, lesquelles n'étaient pas avant et ont commencé d'être après. Mais en Dieu une seconde volonté n'est pas venue changer la première; sa même volonté éternelle et immuable a fait que les créatures n'ont pas été plus tôt et ont commencé d'être plus tard; et peut-être a-t-il agi ainsi afin d'enseigner à ceux qui sont capables d'entendre de telles leçons qu'il n'a aucun besoin de ses créatures et qu'il les a faites par une bonté purement gratuite, ayant été une éternité sans elles et n'en ayant pas été moins heureux.

CHAPITRE XVIII.

Contre ceux qui disent que Dieu même ne saurait comprendre des choses infinies [1].

Quant à ce qu'ils disent, que Dieu même ne saurait comprendre des choses infinies, il ne leur reste plus qu'à soutenir, pour mettre le comble à leur impiété, qu'il ne connaît pas tous les nombres; car très-certainement les nombres sont infinis, puisqu'à quelque nombre qu'on s'arrête, il est toujours possible d'y ajouter une unité, outre que tout nombre, si grand

[1] Par *infini*, entendez toujours *indéterminé*. Ici *choses infinies* veut dire *une succession indéfinie de choses*.

qu'il soit, si prodigieuse que soit la multitude dont il est l'expression rationnelle et scientifique, on peut toujours le doubler et même le multiplier à volonté. De plus, chaque nombre a ses propriétés, de sorte qu'il n'y a pas deux nombres identiques. Ils sont donc dissemblables entre eux et divers, finis en particulier et infinis en général. Est-ce donc cette infinité qui échappe à la connaissance de Dieu, et faut-il dire qu'il connaît une certaine quantité de nombres et qu'il ignore le reste? personne n'oserait soutenir une telle absurdité. Affecteront-ils de mépriser les nombres et oseront-ils les retrancher de la science de Dieu, alors que Platon, qui a tant d'autorité parmi eux, introduit Dieu créant le monde par les nombres[1]; et ne lisons-nous pas dans l'Écriture : « Vous « avez fait toutes choses avec poids, nombre et me- « sure (*Sap.*, XI, 21)? » Écoutez aussi le prophète : « Il forme les siècles par nombre (*Isai.*, XL, 26, sec. « LXX). » — Et l'Évangile : « Tous les cheveux de « votre tête sont comptés (*Matth.*, X, 30). » Après tant de témoignages, comment pourrions-nous douter que tout nombre ne soit connu à celui « dont l'intelligence, comme dit le psaume, surpasse toute mesure et tout nombre (*Psal.*, CXLI, 5)? » Ainsi, bien que les nombres soient infinis et sans nombre, l'infinité du nombre ne saurait être incompréhensible

[1] Allusion à ce passage du *Timée* : « Quand Dieu entreprit d'organiser le monde, le feu, la terre et l'air avaient déjà, il est vrai, quelques-uns des caractères qui les distinguent, mais ils étaient dans l'état où doit être un objet duquel Dieu est absent. Les trouvant donc dans cet état naturel, la première chose qu'il fit, ce fut de les distinguer par les idées et les nombres (*Tim.*, 538; page 1 du tome XII de la trad. de M. Cousin). »

à celui dont l'intelligence est au-dessus du nombre. Et, par conséquent, s'il faut que tout ce qui est compris soit fini dans l'intelligence qui le comprend, nous devons croire que l'infinité même est finie en Dieu d'une certaine manière ineffable, puisqu'elle ne lui est pas incompréhensible. Dès lors, puisque l'infinité des nombres n'est pas infinie dans l'intelligence de Dieu, que sommes-nous, pauvres humains, pour assigner des limites à sa connaissance, et dire que, si les mêmes révolutions ne ramenaient périodiquement les mêmes êtres, Dieu ne pourrait avoir ni la prescience de ce qu'il doit faire, ni la science de ce qu'il a fait! lui dont la science, simple dans sa multiplicité, uniforme dans sa variété, comprend tous les incompréhensibles d'une compréhension si incompréhensible que, voulût-il toujours produire des choses nouvelles et différentes, il ne pourrait ni les produire sans ordre et sans prévoyance, ni les prévoir au jour la journée, parce qu'il les renferme toutes nécessairement dans sa prescience éternelle.

CHAPITRE XIX.

Sur les siècles des siècles.

Je n'aurai pas la témérité de décider si, par *les siècles des siècles,* l'Écriture entend cette suite de siècles qui se succèdent les uns aux autres dans une succession continue et une diversité régulière, l'immortalité bienheureuse des âmes délivrées à jamais de la misère planant seule au-dessus de ces vicissitudes, ou bien si elle veut signifier par là les siècles qui demeurent mmuables dans la sagesse de Dieu

et sont comme les causes efficientes de ces autres siècles que le temps entraîne dans son cours. Peut-être *le siècle* ne veut-il rien dire autre chose que *les siècles*, et *le siècle du siècle* a-t-il même sens que *les siècles des siècles*, comme *le ciel du ciel* et *les cieux des cieux* ne sont qu'une même chose dans le langage de l'Écriture. En effet, Dieu a nommé *ciel* le firmament au-dessus duquel sont les eaux [1], et cependant le Psalmiste dit : « Que les eaux qui sont « au-dessus des cieux louent le nom du Seigneur (*Psal.*, CXLVIII, 4). » Il est donc très-difficile de savoir, entre les deux sens des *siècles des siècles*, quel est le meilleur, ou s'il n'y en a pas un troisième qui soit le véritable; mais cela importe peu à la question présentement agitée, dans le cas même où nous pourrions donner sur ce point quelque explication satisfaisante, comme dans celui où une sage réserve nous conseillerait de ne rien affirmer en si obscure matière. Il ne s'agit ici que de l'opinion de ceux qui veulent que toutes choses reviennent après certains intervalles de temps. Or, le sentiment, quel qu'il soit, que l'on peut avoir touchant les siècles des siècles, est absolument étranger à ces révolutions, puisque, soit que l'on entende par les *siècles des siècles* ceux qui s'écoulent ici-bas par une suite et un enchaînement continus sans aucun retour des mêmes phénomènes et sans que les âmes des bienheureux retombent jamais dans la misère d'où elles sont sorties, soit qu'on les considère comme ces causes éternelles qui règlent les mouvements de

[1] *Gen.*, I, 8.

toutes les choses passagères et sujettes au temps, il s'ensuit également que ces retours périodiques qui ramènent les mêmes choses sont tout à fait imaginaires et complétement réfutés par la vie éternelle des bienheureux[1].

CHAPITRE XX.

De l'impiété de ceux qui prétendent que les âmes, après avoir participé à la vraie et suprême béatitude, retourneront sur terre dans un cercle éternel de misère et de félicité.

Quelle oreille pieuse pourrait entendre dire, sans en être offensée, qu'au sortir d'une vie sujette à tant de misères (si toutefois on peut appeler vie ce qui est véritablement une mort, à ce point que l'amour de cette mort même nous fait redouter la mort qui nous délivre), après tant de misères, dis-je, et tant d'épreuves traversées, enfin, après une vie terminée par les expiations de la vraie religion et de la vraie sagesse, alors que nous serons devenus heureux au sein de Dieu par la contemplation de sa lumière incorporelle et le partage de son immortalité, il nous faudra quitter un jour une gloire si pure, et tombés du faîte de cette éternité, de cette vérité, de cette félicité, dans l'abîme de la mortalité infernale, traverser de nouveau un état où nous perdrons Dieu, où nous haïrons la vérité, où nous chercherons la félicité à travers toutes sortes de crimes; et pourquoi ces révolutions se reproduisant ainsi sans fin d'époque en époque et ramenant une fausse félicité et une

[1] Comp. saint Jérôme en son commentaire sur l'Épître aux Galates, cap. I, v. 5.

misère réelle? c'est, dit-on, pour que Dieu ne reste pas sans rien faire, pour qu'il puisse connaître ses ouvrages, ce dont il serait incapable s'il n'en faisait pas toujours de nouveaux. Qui peut supporter de semblables folies? qui peut les croire? Fussent-elles vraies, n'y aurait-il pas plus de prudence à les taire, et même, pour exprimer tant bien que mal ma pensée, plus de science à les ignorer? Si, en effet, notre bonheur dans l'autre vie tient à ce que nous ignorerons l'avenir, pourquoi accroître ici-bas notre misère par cette connaissance? et si, au contraire, il nous est impossible d'ignorer l'avenir dans le séjour bienheureux, ignorons-le du moins ici-bas, afin que l'attente du souverain bien nous rende plus heureux que la possession de ce bien ne le pourra faire.

Diront-ils que nul ne peut arriver à la félicité de l'autre monde qu'à condition d'avoir été initié ici-bas à la connaissance de ces prétendues révolutions? mais alors comment osent-ils en même temps avouer que plus on aime Dieu et plus aisément on arrive à cette félicité, eux qui enseignent des choses si capables de ralentir l'amour? Quel homme n'aimerait moins vivement un Dieu qu'il sait qu'il doit quitter un jour, après l'avoir possédé autant qu'il en était capable, un Dieu dont il doit même devenir l'ennemi en haine de sa vérité et de sa sagesse? Il serait impossible de bien aimer un ami ordinaire, si l'on prévoyait que l'on deviendra son ennemi[1]. Mais à Dieu ne plaise qu'il y ait un mot de vrai dans cette doctrine d'une véritable misère qui ne finira ja-

[1] Allusion au passage bien connu de Cicéron, *De amicitia*, cap. 16.

mais et ne sera interrompue de temps en temps que par une fausse félicité! Est-il rien de plus faux en effet que cette béatitude où nous ignorerons notre misère à venir, au milieu d'une si grande lumière de vérité dont nous serons éclairés? est-il rien de plus trompeur que cette félicité sur laquelle nous ne pouvons jamais compter, même lorsqu'elle sera à son comble? De deux choses l'une: ou nous ne devons pas prévoir là-haut la misère qui nous attend, et alors notre misère ici-bas est moins aveugle, puisque nous connaissons la béatitude où nous devons arriver; ou nous devons connaître au ciel notre retour futur sur la terre, et alors nous sommes plus heureux, quand nous sommes ici-bas misérables avec l'espérance d'un sort plus heureux, que lorsque nous sommes bienheureux là-haut avec la crainte de cesser de l'être. Ainsi, nous avons plus de sujet de souhaiter notre malheur que notre bonheur; de sorte que, comme nous souffrons ici des maux présents et que là nous en craindrons de futurs, il est plus vrai de dire que nous sommes toujours misérables que de croire que nous soyons quelquefois heureux.

Mais la piété et la vérité nous crient que ces révolutions sont imaginaires; la religion nous promet une félicité dont nous serons assurés et qui ne sera traversée d'aucune misère; suivons donc le droit chemin, qui est Jésus-Christ, et, sous la conduite de ce Sauveur, détournons-nous des routes égarées de ces impies. Si Porphyre, quoique platonicien, n'a point voulu admettre dans les âmes ces vicissitudes perpétuelles de félicité et de misère, soit qu'il ait été frappé de l'extravagance de cette opinion, soit qu'il

en ait été détourné par la connaissance qu'il avait du christianisme, et si, comme je l'ai rapporté au dixième livre[1], il a mieux aimé penser que l'âme a été envoyée en ce monde pour y connaître le mal, afin de n'y plus être sujette, lorsqu'après en avoir été affranchie elle sera retournée au Père, à combien plus forte raison les fidèles doivent-ils fuir et détester un sentiment si faux et si contraire à la vraie religion! Or, après avoir une fois brisé ce cercle chimérique de révolutions, rien ne nous oblige plus à croire que le genre humain n'a point de commencement, sous le prétexte, désormais vaincu, que rien ne saurait se produire dans les êtres qui leur soit entièrement nouveau. Si en effet l'on avoue que l'âme est délivrée sans retour par la mort de toutes ses misères, il lui survient donc quelque événement qui lui est nouveau, et certes un événement très-considérable, puisque c'est une félicité éternelle. Or, s'il peut survenir quelque chose de nouveau à une nature immortelle, pourquoi n'en sera-t-il pas de même pour les natures mortelles? Diront-ils que ce n'est pas une chose nouvelle à l'âme d'être bienheureuse, parce qu'elle l'était avant de s'unir au corps? Au moins est-il nouveau pour elle d'être délivrée de sa misère, et la misère même lui a été nouvelle, puisqu'elle ne l'avait jamais soufferte auparavant. Je leur demanderai encore si cette nouveauté n'entre point dans l'ordre de la Providence et si elle arrive par hasard; mais alors que deviennent toutes ces révolutions mesurées et régulières où rien n'arrive de nou-

[1] Au chap. 29.

veau, toutes choses devant se reproduire sans cesse? Que si cette nouveauté est dans l'ordre de la Providence, soit que l'âme ait été envoyée dans le corps, soit qu'elle y soit tombée par elle-même, il peut donc arriver quelque chose de nouveau et qui néanmoins ne soit pas contraire à l'ordre de l'univers. Enfin, puisqu'il faut reconnaître que l'âme a pu se faire par son imprévoyance une nouvelle misère, laquelle n'a pu échapper à la Providence divine, qui a fait entrer dans ses desseins le châtiment de l'âme et sa délivrance future, gardons-nous de la témérité de refuser à Dieu le pouvoir de faire des choses nouvelles, alors surtout qu'elles ne sont pas nouvelles par rapport à lui, mais seulement par rapport au monde, ayant été prévues de toute éternité. Prendra-t-on ce détour de soutenir qu'à la vérité les âmes délivrées une fois de leur misère n'y retourneront plus, mais qu'en cela il n'arrive rien de nouveau, parce qu'il y a toujours eu et qu'il y aura toujours des âmes délivrées? Il faut alors convenir qu'il se fait de nouvelles âmes à qui cette misère est nouvelle, et nouvelle cette délivrance. Et si l'on veut que les âmes dont se font tous les jours de nouveaux hommes (mais qui n'en animeront plus d'autres, pourvu qu'elles aient bien vécu) soient anciennes et aient toujours été, c'est admettre aussi qu'elles sont infinies; car quelque nombre d'âmes que l'on suppose, elles n'auraient pas pu suffire pour faire perpétuellement de nouveaux hommes pendant un espace de temps infini. Or, je ne vois pas comment nos philosophes expliqueront un nombre infini d'âmes, puisque dans leur système Dieu serait incapable de les connaître, par

l'impossibilité où il est de comprendre des choses infinies[1]. Et maintenant que nous avons confondu la chimère de ces révolutions de béatitude et de misère, concluons qu'il n'est rien de plus conforme à la piété que de croire que Dieu peut, quand bon lui semble, faire de nouvelles choses, son ineffable prescience mettant sa volonté à couvert de tout changement. Quant à savoir si le nombre des âmes à jamais affranchies de leurs misères peut s'augmenter à l'infini, je le laisse à décider à ceux qui sont si subtils à déterminer jusqu'où doivent aller toutes choses. Pour nous, quoi qu'il en soit, nous trouvons toujours notre compte. Dans le cas de l'affirmative, pourquoi nier que Dieu ait pu créer ce qu'il n'avait pas créé auparavant, puisque le nombre des âmes affranchies, qui auparavant n'était pas, non-seulement est fait une fois, mais ne cesse jamais de se faire? Dans l'autre cas, s'il ne faut pas que les âmes passent un certain nombre, ce nombre, quel qu'il soit, n'a jamais été auparavant, et il n'est pas possible que ce nombre croisse et arrive au terme de sa grandeur sans quelque commencement; or, ce commencement n'avait jamais été non plus, et c'est pour qu'il fût que le premier homme a été créé.

CHAPITRE XXI.

De la formation du premier homme et du genre humain renfermé en lui.

Et maintenant que j'ai résolu, dans la mesure de mes forces, ce difficile problème d'un Dieu éternel

[1] Voyez plus haut les chap. 17 et 18.

qui crée des choses nouvelles sans qu'il y ait de nouveauté dans son vouloir, il devient aisé de comprendre que Dieu a beaucoup mieux fait de ne créer d'abord qu'un seul homme, d'où le genre humain tout entier devait sortir, que d'en créer plusieurs. A l'égard des autres animaux, soit sauvages et solitaires, comme les aigles, les milans, les lions, les loups, soit privés ou vivant en troupes, tels que les pigeons, les étourneaux, les cerfs, les daims et tant d'autres, il ne les a pas fait sortir d'un seul, mais il en a créé plusieurs à la fois; l'homme, au contraire, appelé à tenir le milieu entre les anges et les bêtes, demandait d'autres desseins. Si cette créature restait soumise à Dieu comme à son Seigneur véritable, elle était destinée à passer sans mourir[1] dans la compagnie des anges pour y jouir d'un bonheur éternel; au lieu que si elle offensait le Seigneur son Dieu par un orgueil et une désobéissance volontaires, elle devait être sujette à la mort, ravalée au niveau des bêtes, esclave de ses passions et destinée après la vie à des supplices éternels. Dieu donc, ayant de telles vues, a jugé à propos de ne créer qu'un seul homme, non certes pour le priver du bienfait de la société, mais pour lui faire aimer davantage l'union et la concorde, en unissant les hommes non-seulement par la ressemblance de la nature, mais aussi par les liens de la parenté; et cela est si vrai qu'il ne voulut pas même créer la femme comme il avait créé l'homme, mais il la tira de

[1] Ces mots *sans mourir* font allusion à l'hérésie des Pélagiens; voyez saint Augustin, *De hæres.*, 88, tome VIII, page 65 D de la dernière édition.

l'homme, afin que tout le genre humain sortît d'un seul.

CHAPITRE XXII.

Que Dieu, en même temps qu'il a prévu le péché du premier homme, a prévu aussi le grand nombre d'hommes pieux que sa grâce devait sauver.

Cependant Dieu n'ignorait pas que l'homme devait pécher, et que, devenu mortel, il engendrerait des hommes qui se porteraient à de si grands excès que les bêtes privées de raison et qui ont été créées plusieurs à la fois vivraient plus sûrement et plus tranquillement entre elles que les hommes, qui devraient être d'autant plus unis, qu'ils viennent tous d'un seul; car jamais les lions ni les dragons ne se sont fait la guerre comme les hommes [1]. Mais Dieu prévoyait aussi que la multitude des fidèles serait appelée par sa grâce au bienfait de l'adoption, et qu'après la rémission de leurs péchés opérée par le Saint-Esprit, il les associerait aux anges pour jouir avec eux d'un repos éternel, après les avoir affranchis de la mort, leur dernière ennemie; il savait combien ce serait chose préférable à cette multitude de fidèles de considérer qu'il a fait descendre tous les hommes d'un seul pour témoigner aux hommes combien l'union lui est agréable.

[1] Remarque souvent faite par les écrivains de l'antiquité. Comp. Pline, *Hist. nat.*, lib. VII, cap. 1, et Sénèque, *Epist. ad Lucil.*, 103.

CHAPITRE XXIII.

De la nature de l'âme humaine créée à l'image de Dieu.

Dieu a fait l'homme à son image; car il lui a donné une âme douée de raison et d'intelligence qui l'élève au-dessus de toutes les bêtes de la terre, de l'air et des eaux. Après avoir formé le corps d'Adam avec de la poussière et donné une âme à ce corps, soit que cette âme fût déjà créée par avance, soit que Dieu l'ait fait naître en soufflant sur la face d'Adam, et que ce souffle divin soit l'âme humaine elle-même [1], il voulut donner au premier homme une femme pour l'assister dans la génération, et la forma par une puissance toute divine d'un os qu'il avait tiré de la poitrine d'Adam. Ceci au surplus ne veut pas être conçu grossièrement, comme si Dieu s'était servi de mains pour son œuvre, à l'exemple des artisans que nous voyons chaque jour exécuter leurs travaux matériels. La main de Dieu, c'est sa puissance, ouvrière invisible des choses visibles. Mais tout cela passe pour des fables dans l'esprit de ceux qui mesurent sur ce que leurs yeux ont l'habitude de voir la puissance et la sagesse d'un Dieu qui n'a pas besoin de semences pour produire tout et les semences elles-mêmes; comme si les choses même qui tombent sous le regard des hommes, telles que la conception et la naissance, ne leur sembleraient pas, s'ils n'en avaient l'expérience, plus incroyables encore que l'acte divin

[1] Entre ces deux alternatives, saint Augustin préfère la première dans son traité *De gen. ad litt.*, n. 35.

de la création; mais la plupart aiment mieux attribuer ces effets aux causes naturelles qu'à la vertu de Dieu[1].

CHAPITRE XXIV.

Que les anges ne sauraient créer la moindre chose.

Mais nous n'avons rien à démêler ici avec ceux qui ne croient pas que Dieu ait fait le monde ou qu'il en prenne soin. Quant aux philosophes qui, sur la foi de leur Platon, pensent que la création des animaux mortels, et notamment de l'homme, n'est pas l'ouvrage du Dieu suprême auteur du monde, mais celui d'autres dieux inférieurs qui sont aussi son ouvrage, et dont l'homme est comme le parent[2], si nous sommes parvenu à leur persuader que c'est une superstition de sacrifier à ces dieux[3], ils renonceront aisément à voir en eux les créateurs

[1] Sur la formation de la femme et sur la coopération des anges aux œuvres de Dieu, voyez le traité de saint Augustin *De gen. ad litt.*, n. 26-30.

[2] Voyez le *Timée*, 41 et sq. Le Dieu de Platon y parle en ces termes aux dieux inférieurs, *dont il est l'auteur et le père* : « Écoutez mes ordres. Il reste encore à naître trois races mortelles; sans elles le monde serait imparfait. Si je leur donnais moi-même la naissance et la vie, ils seraient semblables aux dieux. Afin donc qu'ils soient mortels et que cet univers soit réellement un tout achevé, appliquez-vous selon votre nature à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation. Quant à l'espèce qui doit partager le nom des immortels, être appelée divine et servir de guide à ceux des autres animaux qui voudront suivre la justice et vous, je vous en donnerai la semence et le principe. Vous ensuite, ajoutant au principe immortel une partie périssable, formez-en des animaux, faites-les croître en leur donnant des aliments, et après leur mort, recevez-les dans votre sein (Tome XII de la trad. fr., pages 137, 138). »

[3] Voyez plus haut, livres VIII, IX et X.

du genre humain. C'est un sacrilége de croire ou de dire qu'un autre que Dieu soit le créateur d'un être quelconque, fût-il mortel et le plus chétif qui se puisse concevoir. Et pour ce qui est des anges, que l'école de Platon aime mieux appeler des dieux, il est très-vrai qu'ils concourent au développement des êtres de l'univers, selon l'ordre ou la permission qu'ils en ont reçue; mais ils ne sont pas plus les créateurs des animaux que les laboureurs ne le sont des blés ou des arbres.

CHAPITRE XXV.

Que Dieu seul est le créateur de toutes choses.

Il y a pour les êtres deux espèces de forme : la forme extérieure, celle que le potier et l'artisan peuvent donner à un corps et que les peintres et les statuaires savent imiter; il y a ensuite la forme intérieure, qui non-seulement constitue les diverses natures corporelles, mais qui fait la vie des êtres animés, parce qu'elle renferme les causes efficientes et les emprunte à la source mystérieuse et incréée de l'intelligence et de la vie. Accordons à tout ouvrier la forme extérieure, mais pour cette forme intérieure où est le principe de la vie et du mouvement [1], elle n'a d'autre auteur que cet ouvrier unique qui n'a eu besoin d'aucun être ni d'aucun ange pour faire les anges et les êtres. La même vertu divine, et pour

[1] Saint Augustin s'inspire ici, non plus de Platon, son guide ordinaire en matière de métaphysique, mais d'Aristote. La forme intérieure dont il est ici question, c'est la forme péripatéticienne, savoir l'essence de chaque substance individuelle.

ainsi dire effective, qui a donné la forme ronde à la terre et au soleil, la donne à l'œil de l'homme et à une pomme, et ainsi de toutes les autres figures naturelles; elles n'ont point d'autre principe que la puissance secrète de celui qui a dit : « Je remplis le « ciel et la terre (*Jerem.*, XXIII, 24), » et dont la sagesse atteint d'un bout du monde à l'autre sans aucun obstacle, et gouverne toutes choses avec douceur (*Sap.*, VIII, 1). J'ignore donc quel service les anges, créés les premiers, ont rendu au Créateur dans la formation des autres choses; et comme je n'oserais leur attribuer un pouvoir que peut-être ils n'ont pas, je ne dois pas non plus leur dénier celui qu'ils ont. Toutefois, et quelle que soit la mesure de leur concours, je ne laisse pas d'attribuer la création tout entière à Dieu, en quoi je ne crains pas de leur déplaire, puisque c'est à Dieu aussi qu'ils rapportent avec action de grâces la formation de leur propre être. Nous ne disons pas que les laboureurs soient créateurs de quelque fruit que ce soit, car il est écrit : « Celui qui plante n'est rien, non plus que celui qui arrose, mais Dieu seul donne l'accroissement (I *Cor.*, III, 7); » bien plus, nous ne disons pas que la terre soit créatrice, bien qu'elle paraisse la mère féconde de tous les êtres qui tiennent à elle par leurs racines et dont elle aide les germes à éclore; car il est également écrit : « Dieu donne à chaque plante le corps qu'il lui plaît, et à chaque semence le corps qui lui est propre (*Ibid.*, XV, 38). » De même, nous ne devons pas dire que la création d'un animal appartienne à sa mère, mais plutôt à celui qui a dit à l'un de ses serviteurs : « Je te connaissais avant que de te former dans le

ventre de ta mère (*Jerem.*, I, 5). » Je sais que l'imagination de la mère peut faire quelque impression sur son fruit, comme on peut l'inférer des agneaux bigarrés qu'eut Jacob en mettant des baguettes de diverses couleurs sous les yeux de ses brebis pleines[1]; mais cela n'empêche pas que la mère ne crée pas plus son fruit qu'elle ne s'est créée elle-même. Quelques causes donc que l'on suppose dans les générations corporelles ou séminales, entremise des anges ou des hommes, croisement des mâles et des femelles, et quelque pouvoir que les désirs et les imaginations des mères aient sur leurs fruits encore tendres et délicats, toujours faudra-t-il reconnaître que Dieu est le seul auteur de toutes les natures. C'est sa vertu invisible qui, présente en tout sans aucune souillure, donne l'être à tout ce qui est, de quelque manière qu'il soit, sans qu'aucune chose puisse être telle ou telle, ni absolument être sans lui. Si dans l'ordre des formes extérieures que la main de l'homme peut donner aux corps, nous ne disons pas que Rome et Alexandrie ont été bâties par les maçons et les architectes, mais bien par les rois dont l'ordre les a fait construire, et qu'ainsi l'une a eu Romulus et l'autre Alexandre pour fondateur, à combien plus forte raison devons-nous dire que Dieu seul est le créateur de toutes les natures, puisqu'il ne fait rien que de la matière qu'il a faite, qu'il n'a pour ouvriers que ceux mêmes qu'il a créés, et que s'il retirait sa puissance créatrice des choses qu'il a créées, elles retomberaient dans leur premier

[1] *Gen.*, XXX, 37.

néant[1]. Je dis premier à l'égard de l'éternité, et non du temps; car y a-t-il quelque autre créateur des temps que celui qui a fait les choses dont les mouvements mesurent les temps[2]?

CHAPITRE XXVI.

Sur cette opinion des platoniciens, que Dieu, après avoir créé les anges, leur a laissé le soin de faire le corps humain.

Voilà sans doute pourquoi Platon n'attribue aux dieux inférieurs, créés par le Dieu suprême, la création des animaux qu'avec cette réserve que la partie corporelle et mortelle de l'animal est seule leur ouvrage, la partie immortelle leur étant fournie par le souverain créateur[3]. Ainsi donc, s'ils sont les créateurs des corps, ils ne le sont point des âmes. Mais alors, puisque Porphyre est convaincu que, pour purifier son âme, il faut fuir tout commerce avec les corps[4], puisqu'il fait d'ailleurs profession de penser avec Platon, son maître, et les autres platoniciens, que ceux qui ont mal vécu ici-bas retournent, en punition de leurs fautes, dans des corps mortels, corps de brutes, selon Platon, corps humains, selon Porphyre[5], il s'ensuit que ces dieux, qu'on veut nous faire adorer comme les auteurs de notre être, ne sont que les auteurs de nos chaînes et les geôliers

[1] Comp. saint Augustin, *De Trinit.*, lib. III, n. 13-16.

[2] Voyez plus haut, livre XI, chap. 5, 6, 7, et livre XII, ch. 15.

[3] Voyez le *Timée*, 41 sq.; trad. fr., tome XII, p. 137, 138.

[4] Voyez Porphyre, *De abstin.*, passim. Dans un fragment conservé par Stobée (*Floril.*, tit. I, n. 88), Porphyre s'exprime ainsi : *La purification consiste pour l'âme à se séparer du corps.*

[5] Voyez plus haut, livre X, ch. 30.

de notre prison. Que les platoniciens cessent donc de nous menacer du corps comme d'un supplice, ou qu'ils ne proposent point à notre adoration des dieux dont ils nous exhortent à fuir et à rejeter l'ouvrage. Mais au fond, ces deux opinions sont aussi fausses l'une que l'autre : il est faux que les âmes retournent dans les corps en punition d'avoir mal vécu, et il est faux qu'il y ait un autre créateur de tout ce qui a vie au ciel et sur terre que celui qui a créé la terre et le ciel. En effet, si nous n'avons un corps qu'en punition de nos crimes, pourquoi Platon dit-il qu'il était nécessaire qu'il y eût des animaux de toute sorte, mortels et immortels, pour que le monde fût l'ouvrage le plus beau et le plus parfait[1] ? Et dès lors, puisque la création de l'homme, même à titre d'être corporel, est un bienfait divin, comment serait-ce un châtiment de reprendre de nouveau un corps ? Enfin, si Dieu renferme dans son intelligence éternelle les types de tous les animaux, comme Platon le répète si souvent[2], pourquoi ne les aurait-il pas créés tous de ses propres mains ? pourquoi lui aurait-il répugné d'être l'auteur de tant d'ouvrages qui réclament tout l'art de son intelligence infinie et infiniment louable ?

[1] Voyez le *Timée*, l. c.

[2] « Si le monde est beau, dit Platon (*Timée*, trad. fr., tome xii, page 117), et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a fait évidemment d'après un modèle éternel. » — Voyez aussi dans le *Timée* les pages 120, 134 et suivantes.

CHAPITRE XXVII.

Que toute la plénitude du genre humain était renfermée dans le premier homme, et que Dieu y voyait d'avance toute la suite des élus et toute celle des réprouvés.

C'est à juste titre que la véritable religion reconnaît et proclame Dieu comme le créateur de tout l'univers et de tous les animaux, c'est-à-dire des âmes aussi bien que des corps. Parmi les animaux terrestres, l'homme tient le premier rang, comme ayant été fait à l'image de Dieu; et s'il a été créé un (sans être créé seul), c'est, je crois, par la raison que j'ai donnée ou par quelque autre encore meilleure. Il n'est point sur terre, en effet, d'animal plus sociable de sa nature, quoiqu'il n'y en ait point que le vice rende plus farouche. La nature, pour empêcher ou pour guérir le mal de la discorde, n'a pas de plus puissant moyen que de faire souvenir les hommes qu'ils viennent tous d'un seul et même père. De même, la femme n'a été tirée de la poitrine de l'homme que pour nous rappeler combien doit être étroite l'union du mari et de la femme. Si les ouvrages de Dieu paraissent extraordinaires, c'est parce qu'ils sont les premiers; et ceux qui n'y croient pas ne doivent non plus croire à aucun prodige; car ce qui arrive selon le cours ordinaire de la nature n'est plus un prodige. Mais est-il possible que rien ait été fait en vain, si cachées qu'en soient les causes, sous le gouvernement de la divine Providence? « Venez, s'écrie le Psalmiste, voyez les ouvrages du Seigneur, et les prodiges qu'il a faits sur

la terre (*Psal.*, XLV, 9). » Je ne veux point du reste insister ici sur cet objet, et je me réserve d'expliquer ailleurs pourquoi la femme a été tirée du côté de l'homme et de quelle vérité ce premier prodige est la figure.

Terminons donc ce livre et disons, sinon encore au nom de l'évidence, au nom du moins de la prescience de Dieu, que deux sociétés, comme deux grandes cités, ont pris naissance dans le premier homme. En effet, de cet homme devaient sortir d'autres hommes, dont les uns, par un secret mais juste jugement de Dieu, seront compagnons des mauvais anges dans leurs supplices, et les autres des bons dans leur gloire, et, puisqu'il est écrit que « toutes les voies du Seigneur sont miséricorde et vérité (*Psal.*, XXIV, 10), » sa grâce ne peut être injuste, ni sa justice cruelle.

FIN DU TOME DEUXIÈME.

TABLE DES CHAPITRES.

LIVRE VII.

PRÉFACE. 1
CHAP. I. Si le caractère de la divinité, lequel n'est point dans la théologie civile, se rencontre dans les dieux choisis. 2
II. Quels sont les dieux choisis et si on les regarde comme affranchis des fonctions des petites divinités. 3
III. Qu'on ne peut assigner aucun motif raisonnable du choix qu'on a fait de certains dieux d'élite, plusieurs des divinités inférieures ayant des fonctions plus relevées que les leurs. 5
IV. On a mieux traité les dieux inférieurs, qui ne sont souillés d'aucune infamie, que les dieux choisis, chargés de mille turpitudes. 10
V. De la doctrine secrète des païens et de leur explication de la théologie par la physique. 12
VI. VI. De cette opinion de Varron que Dieu est l'âme du monde et qu'il comprend en soi une multitude d'âmes particulières dont l'essence est divine. 14
VII. Était-il raisonnable de faire deux divinités de Janus et de Terme? 15
VIII. Pourquoi les adorateurs de Janus lui ont donné tantôt deux visages et tantôt quatre. 17
XI. De la puissance de Jupiter, et de ce dieu comparé à Janus. 19
X. S'il était raisonnable de distinguer Janus de Jupiter. 22
XI. Des divers surnoms de Jupiter, lesquels ne se rapportent pas à plusieurs dieux, mais à un seul. 23
XII. Que Jupiter est aussi appelé Pécunia. 25
XIII. Saturne et Génius ne sont autres que Jupiter. 26
XIV. Des fonctions de Mercure et de Mars. 27
XV. De quelques étoiles que les païens ont désignées par les noms de leurs dieux. 29
XVI. D'Apollon, de Diane et des autres dieux choisis. 31
XVII. Que Varron lui-même a donné comme douteuses ses opinions touchant les dieux. 33

XVIII. Quelle est la cause la plus vraisemblable de la propagation des erreurs du paganisme. 34
XIX. Des explications qu'on donne du culte de Saturne. 35
XX. Des mystères de Cérès Éleusine. 37
XXI. De l'infamie des mystères de Liber ou Bacchus. 38
XXII. De Neptune, de Salacie et de Vénilie. 39
XXIII. De la Terre, que Varron regarde comme une déesse, parce qu'à son avis l'âme du monde, qui est Dieu, pénètre jusqu'à cette partie inférieure de son corps et lui communique une force divine. 41
XXIV. Sur l'explication qu'on donne des divers noms de la terre, lesquels désignent, il est vrai, différentes vertus, mais n'autorisent pas l'existence de différentes divinités. 45
XXV. Quelle explication la science des sages de la Grèce a imaginée de la mutilation d'Atys. 48
XXVI. Infamies des mystères de la grande Mère. 49
XXVII. Sur les explications physiques données par certains philosophes qui ne connaissent ni le vrai Dieu ni le culte qui lui est dû. 52
XXVIII. Que la théologie de Varron est partout en contradiction avec elle-même. 54
XXIX. Qu'il faut rapporter à un seul vrai Dieu tout ce que les philosophes ont rapporté au monde et à ses parties. 56
XXX. Qu'une religion éclairée distingue les créatures du Créateur, afin de ne pas adorer, à la place du Créateur, autant de dieux qu'il y a de créatures. 57
XXXI. Quels bienfaits particuliers Dieu ajoute en faveur des sectateurs de la vérité à ceux qu'il accorde à tous les hommes. 59
XXXII. Que le mystère de l'incarnation n'a manqué à aucun des siècles passés et que par des signes divers il a toujours été annoncé aux hommes. 60
XXXIII. Que la fourberie des démons, toujours prêts à se réjouir des erreurs des hommes, n'a pu être dévoilée que par la religion chrétienne. 61
XXXIV. Des livres de Numa Pompilius, que le sénat fit brûler pour ne point divulguer les causes des institutions religieuses. 62
XXXV. De l'hydromancie dont les démons se servaient pour tromper Numa en lui montrant dans l'eau leurs images. 65

LIVRE VIII.

CHAP. I. De la théologie naturelle et des philosophes qui ont soutenu sur ce point la meilleure doctrine. 67
II. Des deux écoles philosophiques, l'école italique et l'école ionienne, et de leurs chefs. 69
III. De la philosophie de Socrate. 71
IV. De Platon, principal disciple de Socrate, et de sa division de la philosophie en trois parties. 74
V. Qu'il faut discuter de préférence avec les platoniciens en matière de théologie, leurs opinions étant meilleures que celles de tous les autres philosophes. 77
VI. Sentiments des platoniciens touchant la physique. 80
VII. Combien les platoniciens sont supérieurs dans la logique au reste des philosophes. 83
VIII. Qu'en matière de philosophie morale les platoniciens ont encore le premier rang. 84
IX. De la philosophie qui a le plus approché de la vérité chrétienne. 86
X. Que la foi d'un bon chrétien est fort au-dessus de toute la science des philosophes. 87
XI. Comment Platon a pu autant approcher de la doctrine chrétienne. 90
XII. Que les platoniciens, tout en ayant une juste idée du Dieu unique et véritable, n'en ont pas moins jugé nécessaire le culte de plusieurs divinités. 93
XIII. De l'opinion de Platon touchant les dieux, qu'il définit des êtres essentiellement bons et amis de la vertu. 95
XIV. Des trois espèces d'âmes raisonnables admises par les platoniciens, celles des dieux dans le ciel, celles des démons dans l'air et celles des hommes sur la terre. 97
XV. Que les démons ne sont vraiment supérieurs aux hommes, ni par leur corps aérien, ni par la région plus élevée où ils font leur séjour. 100
XVI. Sentiment du platonicien Apulée touchant les mœurs et les actions des démons. 102
XVII. S'il convient à l'homme d'adorer des esprits dont il lui est commandé de fuir les vices. 104
XVIII. Ce qu'on doit penser d'une religion qui reconnaît les démons pour médiateurs nécessaires des hommes auprès des dieux. 106

XIX. Que la magie est impie, ayant pour base la protection des esprits malins. 107
XX. S'il est croyable que des dieux bons préfèrent avoir commerce avec les démons qu'avec les hommes. 110
XXI. Si les dieux se servent des démons comme de messagers et d'interprètes, et s'ils sont trompés par eux, à leur insu ou de leur plein gré. 111
XXII. Qu'il faut, malgré Apulée, rejeter le culte des démons. 114
XXIII. Ce que pensait Hermès Trismégiste de l'idolâtrie, et comment il a pu savoir que les superstitions de l'Égypte seraient abolies. 115
XXIV. Que tout en déplorant la ruine future de la religion de ses pères, Hermès en confesse ouvertement la fausseté. 120
XXV. De ce qu'il peut y avoir de commun entre les saints anges et les hommes. 126
XXVI. Que toute la religion des païens se réduisait à adorer des hommes morts. 127
XXVII. De l'espèce d'honneurs que les chrétiens rendent aux martyrs. 131

LIVRE IX.

CHAP. I. Du point où en est la discussion et de ce qui reste à examiner. 134
II. Si parmi les démons, tous reconnus pour inférieurs aux dieux, il en est de bons dont l'assistance puisse conduire les hommes à la béatitude véritable. 136
III. Des attributions des démons, suivant Apulée, qui, sans leur refuser la raison, ne leur accorde cependant aucune vertu. 136
IV. Sentiments des péripatéticiens et des stoïciens touchant les passions. 138
V. Que les passions qui assiégent les âmes chrétiennes, loin de les porter au vice, les exercent à la vertu. 143
VI. Des passions qui agitent les démons, de l'aveu d'Apulée qui leur attribue le privilége d'assister les hommes auprès des dieux. 145
VII. Que les platoniciens croient les dieux outragés par les fictions des poëtes, qui les représentent combattus par des affections contraires, ce qui n'appartient qu'aux démons. 146

VIII. Comment Apulée définit les dieux, habitants du ciel, les démons, habitants de l'air et les hommes, habitants de la terre. 148
IX. Si l'intercession des démons peut concilier aux hommes la bienveillance des dieux. 150
X. Que les hommes, d'après les principes de Plotin, sont moins malheureux dans un corps mortel que les démons dans un corps éternel. 152
XI. Du sentiment des platoniciens, que les âmes des hommes deviennent des démons après la mort. 153
XII. Des trois qualités contraires qui, suivant les platoniciens, distinguent la nature des démons de celle des hommes. 154
XIII. Si les démons peuvent être médiateurs entre les dieux et les hommes, sans avoir avec eux aucun point commun, n'étant pas heureux, comme les dieux, ni misérables, comme les hommes. 155
XIV. Si les hommes, en tant que mortels, peuvent être heureux. 159
XV. De Jésus-Christ homme, médiateur entre Dieu et les hommes. 158
XVI. S'il est raisonnable aux platoniciens de concevoir les dieux comme éloignés de tout commerce avec la terre et de toute communication avec les hommes, de façon à rendre nécessaire l'intercession des démons. 162
XVII. Que pour acquérir la vie bienheureuse, qui consiste à participer au souverain bien, l'homme n'a pas besoin de médiateurs tels que les démons, mais du seul vrai médiateur, qui est le Christ. 166
XVIII. De la fourberie des démons, qui en nous promettant de nous conduire à Dieu ne cherchent qu'à nous détourner de la voie de la vérité. 168
XIX. Que le nom de démons ne se prend jamais en bonne part, même chez leurs adorateurs. 169
XX. De la science qui rend les démons superbes. 170
XXI. Jusqu'à quel point le Seigneur a voulu se découvrir aux démons. 171
XXII. En quoi la science des anges diffère de celle des démons. 172
XXIII. Que le nom de dieux est faussement attribué aux dieux des Gentils, et qu'il convient en commun aux saints anges et aux hommes justes, selon le témoignage de l'Écriture. 174

LIVRE X.

CHAP. I. Les platoniciens tombant d'accord que Dieu seul est la source de la béatitude véritable, pour les anges comme pour les hommes, il reste à savoir si les anges, que ces philosophes croient qu'il faut honorer en vue de cette béatitude même, veulent qu'on leur fasse des sacrifices ou qu'on n'en offre qu'à Dieu seul. 178
II. Sentiment de Plotin sur l'illumination d'en haut. 183
III. Que les platoniciens, bien qu'ils aient connu le Créateur de l'univers, se sont écartés du vrai culte de Dieu en rendant les honneurs divins aux bons et aux mauvais anges. 184
IV. Que le sacrifice est dû à Dieu seul. 187
V. Des sacrifices que Dieu n'exige pas et qui ont été la figure de ceux qu'il exige effectivement. 188
VI. Du vrai et parfait sacrifice. 191
VII. Que les saints anges ont pour nous un amour si pur qu'ils veulent, non pas que nous les adorions, mais que nous adorions le seul vrai Dieu. 194
VIII. Des miracles que Dieu a daigné opérer par le ministère des anges à l'appui de ses promesses, pour corroborer la foi des justes. 195
IX. Des incertitudes du platonicien Porphyre touchant les arts illicites et démoniaques. 197
X. De la théurgie, qui permet d'opérer dans les âmes une purification trompeuse par l'invocation des démons. 201
XI. De la lettre de Porphyre à l'Égyptien Anébon, où il le prie de l'instruire touchant les diverses espèces de démons. 203
XII. Des miracles qu'opère le vrai Dieu par le ministère des saints anges. 208
XIII. Que Dieu, invisible en soi, s'est rendu souvent visible, non tel qu'il est, mais tel que les hommes le pouvaient voir. 210
XIV. Qu'il ne faut adorer qu'un seul Dieu, non-seulement en vue des biens éternels, mais en vue même des biens terrestres qui dépendent tous de sa providence. 211
XV. Du ministère des saints anges, instruments de la Providence divine. 213

XVI. Si nous devons, pour arriver à la vie bienheureuse, croire plutôt ceux d'entre les anges qui veulent qu'on les adore que ceux qui veulent qu'on n'adore que Dieu. 214
XVII. De l'arche du Testament et des miracles que Dieu opéra pour fortifier l'autorité de sa loi et de ses promesses. 218
XVIII. Contre ceux qui nient qu'il faille s'en fier aux livres saints touchant les miracles accomplis pour l'instruction du peuple de Dieu. 221
XIX. Quel est l'objet du sacrifice visible que la vraie religion ordonne d'offrir au seul Dieu invisible et véritable. 222
XX. Du véritable et suprême sacrifice effectué par le Christ lui-même, médiateur entre Dieu et les hommes. 224
XXI. Du degré de puissance accordé aux démons pour procurer, par des épreuves patiemment subies, la gloire des saints, lesquels n'ont pas vaincu les démons en leur faisant des sacrifices, mais en restant fidèles à Dieu. 225
XXII. Où est la source du pouvoir des saints contre les démons et de la vraie purification du cœur. 227
XXIII. Des principes de la purification de l'âme selon les platoniciens. 228
XXIV. Du principe unique et véritable qui seul purifie et renouvelle la nature humaine. 230
XXV. Que tous les saints qui ont vécu sous la loi écrite et dans les temps antérieurs ont été justifiés par la foi en Jésus-Christ. 232
XXVI. Des contradictions de Porphyre flottant incertain entre la confession du vrai Dieu et le culte des démons. 236
XXVII. Que Porphyre s'engage dans l'erreur plus avant qu'Apulée et tombe dans l'impiété. 238
XXVIII. Quels conseils ont aveuglé Porphyre et l'ont empêché de connaître la vraie sagesse, qui est Jésus-Christ. 241
XXIX. De l'incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ repoussée par l'orgueil impie des platoniciens. 244
XXX. Sur combien de points Porphyre a réfuté et corrigé la doctrine de Platon. 249
XXXI. Contre les platoniciens qui font l'âme coéternelle à Dieu. 252
XXXII. Que la voie universelle de la délivrance de l'âme nous est ouverte par la seule grâce du Christ. 254

LIVRE XI.

CHAP. I. Objet de cette partie de notre ouvrage où nous commençons d'exposer l'origine et la fin des deux Cités. 263
II. Que personne ne peut arriver à la connaissance de Dieu que par Jésus-Christ homme, médiateur entre Dieu et les hommes. 265
III. De l'autorité de l'Écriture canonique, ouvrage de l'esprit divin. 266
IV. Que le monde n'a pas été créé de toute éternité, sans qu'on puisse dire qu'en le créant Dieu ait fait succéder une volonté nouvelle à une autre volonté antérieure. 267
V. Qu'il ne faut pas plus se figurer des temps infinis avant le monde que des lieux infinis au delà du monde. 270
VI. Que le monde et le temps ont été créés ensemble. 272
VII. De la nature de ces premiers jours qui ont eu un soir et un matin avant la création du soleil. 274
VIII. Ce qu'il faut entendre par le repos de Dieu après l'œuvre des six jours. 276
IX. Ce que l'on doit penser de la création des anges, d'après les témoignages de l'Écriture sainte. 278
X. De l'immuable et indivisible Trinité, où le Père, le Fils et le Saint-Esprit ne font qu'un seul Dieu, en qui la qualité et la substance s'identifient. 281
XI. Si les anges prévaricateurs ont participé à la béatitude dont les anges fidèles ont joui sans interruption depuis qu'ils ont été créés? 285
XII. Comparaison de la fidélité des justes sur la terre et de celle de nos premiers parents avant le péché. 287
XIII. Tous les anges ont été créés dans un même état de félicité, de telle sorte que ceux qui devaient déchoir ignoraient leur chute future et que les bons n'ont eu la prescience de leur persévérance qu'après la chute des mauvais. 288
XIV. Explication de cette parole de l'Évangile : « Le diable n'est point demeuré dans la vérité, parce que la vérité n'est point en lui. » 290
XV. Comment il faut entendre cette parole : « Le diable pèche dès le commencement. » 291
XVI. Des degrés et des différences qui sont entre les créatures selon qu'on envisage leur utilité relative ou l'ordre absolu de la raison. 292

XVII. Que la malice n'est pas dans la nature, mais contre la nature, et qu'elle a pour principe, non le Créateur, mais la volonté. 294
XVIII. De la beauté de l'univers qui, par l'art de la Providence, tire une splendeur nouvelle de l'opposition des contraires. 295
XIX. Ce qu'il faut entendre par ces paroles de l'Écriture : « Dieu sépara la lumière des ténèbres. » 296
XX. Explication de ce passage : « Et Dieu vit que la lumière était bonne. » 297
XXI. De la science éternelle et immuable de Dieu et de sa volonté, par qui toutes ses œuvres lui ont toujours plu, avant d'être créées, telles qu'il les a créées en effet. 298
XXII. De ceux qui trouvent plusieurs choses à reprendre dans cet univers, ouvrage excellent d'un excellent créateur, et qui croient à l'existence d'une mauvaise nature. 301
XXIII. De l'erreur reprochée à la doctrine d'Origène. 303
XXIV. De la Trinité divine, qui a répandu en toutes ses œuvres des traces de sa présence. 306
XXV. De la division de la philosophie en trois parties. 308
XXVI. L'image de la Trinité est en quelque sorte empreinte dans l'homme, avant même qu'il ne soit devenu bienheureux. 310
XXVII. De l'être, de la science, et de l'amour de l'une et de l'autre. 312
XXVIII. Si nous devons aimer l'amour même par lequel nous aimons notre être et notre connaissance, pour mieux ressembler à la Trinité. 315
XXIX. De la science des anges qui ont connu la Trinité dans l'essence même de Dieu et les causes des œuvres divines dans l'art du divin Ouvrier. 317
XXX. De la perfection du nombre senaire, qui, le premier de tous les nombres, se compose de ses parties. 319
XXXI Du septième jour, qui est celui où Dieu se repose après l'accomplissement de ses ouvrages. 321
XXXII. De ceux qui croient que la création des anges a précédé celle du monde. 323
XXXIII. Qu'on peut entendre par la lumière et les ténèbres les deux sociétés contraires des bons et mauvais anges. 324
XXVIV. De ceux qui croient que par les eaux que sépara le firmament il faut entendre les anges, et de quelques autres qui pensent que les eaux n'ont point été créées. 327

LIVRE XII.

CHAP. I. Que la nature des anges, bons et mauvais, est une. 330
II. Qu'aucune essence n'est contraire à Dieu, tout ce qui n'est pas différant absolument de celui qui est souverainement et toujours. 334
III. Que les ennemis de Dieu ne le sont point par leur nature, mais par leur volonté. 335
IV. Que les natures privées de raison et de vie, considérées dans leur genre et à leur place, n'altèrent point la beauté de l'univers. 337
V. Que toute nature de toute espèce et de tout mode honore le Créateur. 339
VI. De la cause de la félicité des bons anges et de la misère des mauvais. 340
VII. Il ne faut point chercher de cause efficiente de la mauvaise volonté. 344
VIII. De l'amour déréglé par lequel la volonté se détache du bien immuable pour un bien muable. 345
IX. Si Dieu est l'auteur de la bonne volonté des anges aussi bien que de leur nature. 347
X. De la fausseté de l'histoire qui compte dans le passé plusieurs milliers d'années. 350
XI. De ceux qui, sans admettre l'éternité du monde actuel, supposent, soit des mondes innombrables, soit un seul monde qui meurt et renaît au bout d'une certaine révolution de siècles. 353
XII. Ce qu'il faut répondre à ceux qui demandent pourquoi l'homme n'a pas été créé plus tôt. 353
XIII. De la révolution règuliere des siècles qui, suivant quelques philosophes, remet toutes choses dans le même ordre et le même état. 355
XIV. De la création du genre humain, laquelle a été opérée dans le temps, sans qu'il y ait eu en Dieu une décision nouvelle, ni un changement de volonté. 358
XV. S'il faut croire que Dieu ayant toujours été souverain et Seigneur comme il a toujours été Dieu, n'a jamais manqué de créatures pour adorer sa souveraineté, et en quel sens on peut dire que la créature a toujours été sans être coéternelle au Créateur. 359
XVI. Comment on doit entendre que Dieu a promis à l'homme la vie éternelle avant les temps éternels. 364.

XVII. De ce que la foi nous ordonne de croire touchant la volonté immuable de Dieu, contre les philosophes qui veulent que Dieu recommence éternellement ses ouvrages et reproduise les mêmes êtres dans un cercle qui revient toujours. 365
XVIII. Contre ceux qui disent que Dieu même ne saurait comprendre des choses infinies. 368
XIX. Sur les siècles des siècles. 370
XX. De l'impiété de ceux qui prétendent que les âmes, après avoir participé à la vraie et suprême béatitude, retourneront sur terre dans un cercle éternel de misère et de félicité. 372
XXI. De la formation du premier homme et du genre humain renfermé en lui. 377
XXII. Que Dieu, en même temps qu'il a prévu le péché du premier homme, a prévu aussi le grand nombre d'hommes pieux que sa grâce devait sauver. 379
XXIII. De la nature de l'âme humaine créée à l'image de Dieu. 380
XXIV. Que les anges ne sauraient créer la moindre chose. 381
XXV. Que Dieu seul est le créateur de toutes choses. 382
XXVI. Sur cette opinion des platoniciens, que Dieu, après avoir créé les anges, leur a laissé le soin de faire le corps humain. 385
XXVII. Que toute la plénitude du genre humain était renfermée dans le premier homme, et que Dieu y voyait d'avance toute la suite des élus et toute celle des réprouvés. 387

FIN DE LA TABLE DES CHAPITRES.

Imprimerie de Gustave GRATIOT, rue Mazarine, 30.

RETURN TO the circulation desk of any
University of California Library
or to the
NORTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
Bldg. 400, Richmond Field Station
University of California
Richmond, CA 94804-4698

ALL BOOKS MAY BE RECALLED AFTER 7 DAYS
2-month loans may be renewed by calling
(415) 642-6753
1-year loans may be recharged by bringing books
to NRLF
Renewals and recharges may be made 4 days
prior to due date

DUE AS STAMPED BELOW

AUG 26 1990
Returned by

JUL 23 1990

Santa Cruz Library

4B

693415

BR65
A84F7
1855
v.2

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY